

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत



नोंदणी क्र. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत**.

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

वर्ष ३५

ऑक्टोबर १९८१

अंक १

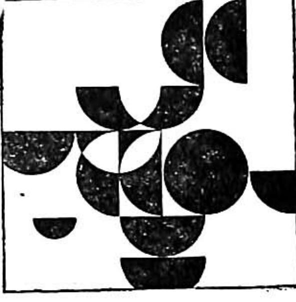
नवभारत







अनुक्रमणिका



महाराष्ट्र राज्य साहित्य संस्कृती मंडळ पुरस्कृत
व प्राज्ञपाठशाला मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ३५ । अंक १ । ऑक्टोबर १९८१
किंमत २ रुपये । वार्षिक वर्गणी १८ रुपये





आमचे लेखक, वर्गणीदार,
जाहिरातदार व हितचिंतक यांस
दीपावलीनिमित्त हार्दिक शुभेच्छा !

संपादक

मे. पुं. रेगे

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
श्री. ग. दिक्षीत,
व्यवस्थापक 'नवभारत' मासिक,
द्वारा : प्राज्ञ प्रेस, वाई-४१२ ८०३.
(जि. सातारा)

अनुक्रमणिका

नवभारत

ऑक्टोबर १९८१

अ नु क्र म

लेखक-परिचय

★ **दे. व्यं. चौहान** : इतिहासाचे व फार्सी-उर्दूचे अभ्यासक, भूतपूर्व सदस्य, महाराष्ट्र राज्य लोकसेवा आयोग; सदस्य, मराठी विश्वकोश निर्मिती मंडळ; मु. पो. आशीव (ता. औसा, जि.उस्मानाबाद) ४१३ ५२० ★ **मे. पुं. रेगे** : विद्याभारती, पुणे २९, या संस्थेच्या गो. ध. पारीख शैक्षणिक अभ्यासकेंद्र, मुंबई ९८ या शाखेचे प्रमुख; तत्त्वज्ञानाचे व्यासंगी, आय्. सी. एस्. एस्. आर. होस्टेल, विद्यानगरी, कालिना, मुंबई ४०००९८ ★ **सुरेश म. डोळके** : मराठीचे प्राध्यापक व विभागप्रमुख, नागपूर महाविद्यालय, नागपूर. ★ **सदाशिव जनार्दन कोडोलीकर** : वकील; संस्कृत साहित्याचे व्यासंगी; कोडोलीकर वाडा, मिरज (जि. सांगली) ★ **रा. ग. जाधव** : मराठी समीक्षक, मराठीचे माजी प्राध्यापक व विश्वकोशाच्या मानव्यविद्या कक्षेचे प्रभारी विभाग संपादक, वाई. ★ **आ. ह. साळुंखे** : लालबहादूरशास्त्री महाविद्यालय, सातारा येथे संस्कृतचे प्राध्यापक व विभाग प्रमुख; विश्वकोशातील संस्कृत व धर्म ह्या विषयांचे अभ्यागत संपादक; ४०२, गुरुवार पेठ, सातारा. ★ **संजीवनी रामचंद्र धर्माधिकारी**† : कवयित्री; १०९ शनिवार पेठ, सातारा. ★ **भाग्यश्री पंडित** : मराठी विश्वकोश कार्यालयातील अभ्यागत संपादिका, वाई.

† 'चिगूर' काव्यसंग्रहाचे परीक्षण श्रीमती संजीवनी रा. धर्माधिकारी ह्यांनी केले आहे. परीक्षणाखाली त्यांचे नाव घालावयाचे अनवधानाने राहून गेले. क्षमस्व. – संपादक

संपादकीय-

बौद्धिक बावळटपणा

हे एक स्वयंसिद्ध, प्रसिद्ध आणि संशयातीत असे सत्य आहे, की एखादा माणूस खराखुरा किंवा पूर्ण पुरोगामी आहे की नाही हे ठरविण्याचा निकष दुहेरी असतो. माणूस पूर्णपणे पुरोगामी असण्यासाठी एक तर तो जडवादी असला पाहिजे आणि दुसरे म्हणजे तो समाजवादी असला पाहिजे. काही माणसे जडवादी असतात, पण समाजवादी नसतात. उदा. व्यक्तीला कायद्यांच्या चौकटीत, स्वतःचा व्यवसाय निवडण्याचे आणि त्या व्यवसायात, स्वतःचे श्रम, बुद्धी, चातुर्य यांच्या जोरावर (आणि दैवाने हात दिला तर त्याचाही लाभ उठवून), स्वतःची जास्तीत जास्त भरभराट करून घेण्याचे जास्तीत जास्त स्वातंत्र्य असले पाहिजे असे काहीजण मानतात. ह्या स्वातंत्र्याबरोबरच स्वतःचे हित साधण्याची जबाबदारीही अखेरीस व्यक्तीवरच टाकली पाहिजे अशी त्यांची धारणा असते. अशा सामाजिक रचनेमुळेच समाज व व्यक्ती समर्थ, दणकट, आत्मविश्वासपूर्ण आणि कर्तृत्वशील बनतात असे काहीतरी तत्त्वज्ञान ते स्वीकारतात. म्हणजे ते समाजवादी नसतात. पण ते अर्थात जडवादी असू शकतात. पण जडवादी आहेत ह्या केवळ कारणामुळे ते पुरोगामी ठरू शकत नाहीत. समाजवादी नसल्यामुळे ते प्रतिगामी असतात आणि अमेरिकन साम्राज्यशाहीचे 'धावते कुत्रे' असून वस्तुनिष्ठ दृष्टचा सी. आय्. ए. चे एजंट असतात. सी. आय्. ए. चा वस्तुनिष्ठ एजंट असण्याचा अर्थ असा आहे, की एखादा माणूस जर समाजवादी नसला तर, सी. आय्. ए. कडून त्याला काही वेतन मिळत नसले आणि वेतनासाठी किंवा हौसेखातर तो सी. आय्. ए. ची काही कामे करीत नसला, सी. आय्. ए. शी त्याचा काहीही संबंध नसला, सी. आय्. ए. म्हणजे काय भानगड आहे हे त्याला माहित नसले तरी त्याच्या कृत्यांमुळे सी. आय्. ए. ला जे साधायचे आहे ते साधायला मदत होत असते. म्हणजे रशियाच्या (किंवा चीनच्या किंवा आणखी काही वर्षांनी आणखी कुणाच्या तरी) नेतृत्वाखाली जगभर समाजवादाची स्थापना करण्याच्या प्रयत्नांचा बीमोड करून अमेरिकन भांडवलशाहीचे वर्चस्व जगभर प्रस्थापित करण्याचे सी. आय्. ए. चे जे उद्दिष्ट आहे, ते साधायला त्याचा हातभार लागत असतो. उदा. समजा, तो खाजगी उद्योगात अभियंता असला किंवा सरकारी नोकर असला आणि आपली कामे मन लावून, कार्यक्षमतेने, इमानाने तो करीत असला, तर त्याच्या अशा वागण्यामुळे उत्पादन वाढते आणि ह्याचा दुर्दैवी परिणाम असा होतो, की आजच्या भांडवलशाही व्यवस्थेविरुद्ध (पिळल्या जाणाऱ्या) जनतेचा असंतोष एऱ्हवी ज्या प्रमाणात वाढला असता, त्या प्रमाणात तो वाढत नाही. ह्यामुळे समाजवादी क्रांतीच्या प्रगतीची पिछेहाट होते. आणि सी. आय्. ए. ला नेमके हे हवे असते. तेव्हा जे समाजवादी नाहीत ते सी. आय्. चे (वस्तुनिष्ठ) एजंट असतात हे सिद्ध होते. एखादा माणूस सी. आय्. ए. एजन्ट आहे असे म्हणण्यासाठी त्याचा सी. आय्. ए. शी संबंध असावा लागत नाही. तेव्हा जडवादी असून जे समाजवादी नसतात, त्यांचे वर्गीकरण कसे करावे हे स्पष्ट आहे.

पण जी समाजवादी असतात, पण जडवादी नसतात– उदा. देहाहून भिन्न असा आत्मा माणसाला असतो, ईश्वर आहे असे जी मानतात– अशा माणसांची उदाहरणे काहीशी बुचकळ्यात टाकणारी असतात. पुरोगाम्यांना अशा माणसांविषयी फार हळहळ वाटते. अशा माणसांना पुरोगाम्यांचा कळकळीचा सल्ला असा असतो, की "हा जो काही देवाधर्माचा नाद तुम्हाला लागला आहे, तो तुम्ही आपल्या घराच्या

चार भिंतींच्या आड चालवा. सध्यातरी आम्ही तो खपवून घेत आहो. आपण अखेरीस माणसे आहोत. कुणाला काय, कुणाला काय, असे काहीतरी असतेच. पुढे समाजवाद आल्यावर त्याचे काय करायचे ते आम्ही पाहू. सध्या तुमचे मित्र आणि हितचिंतक म्हणून आमचा तुम्हाला सल्ला असा आहे, की जे काही हे तुमचे भजनपूजन, उपासतापास इ. तुम्हाला करायचे आहे ते तुम्ही घरात करीत रहा. मग आमचे काही म्हणणे नाही. हे प्रकार बाहेर होता कामा नयेत. सार्वजनिक पद्धतीने होता कामा नयेत. तसे झाले तर समाजवादी आंदोलनासच तडा जातो. आणि ही घातक गोष्ट ठरेल."

ह्या सल्ल्यामागे असा काहीतरी विचार असतो, की "जडवाद आणि समाजवाद यांच्यामध्ये एक आंतरिक तार्किक संबंध आहे. जडवादी असणे ही समाजवादी असण्याची पुरेशी अट नाही हे उघड आहे. कारण जडवादी असून समाजवादी नसलेल्या माणसांची उदाहरणे आहेत. उदा. चार्वाक. पण जडवादी असणे ही समाजवादी असण्याची आवश्यक अट आहे. जडवादी नसताना समाजवादी असण्यात तार्किक विसंगती आहे. आणि म्हणून असा समाजवादी वैचारिक दृष्टचा भोंगळ असतो. ह्यामुळे अशा व्यक्तीच्या समाजवादाला भक्कम वैचारिक बैठक नसते. तिचे समाजवादापासून कधीही पतन होण्याची शक्यता असते."

आणि हा विचार अनेकदा अधिक सामान्यपणे, एका अधिक सार्वत्रिक तत्त्वाच्या स्वरूपात मांडण्यात येतो. हे तत्त्व असे, की जडवाद हा नेहमीच पुरोगामी प्रवृत्तीचा असतो. म्हणजे उदा. चार्वाकाचा जडवाद हा त्याच्या दृष्टीने समाजवादाशी संलग्न नसला, तरी त्याच्या प्रत्यक्ष सामाजिक परिस्थितीच्या संदर्भात पुरोगामी सामाजिक परिवर्तनाशी संलग्न होता. तसेच प्रबोधनकालीन (एन्लाइटन्मेन्ट) जडवाद हा तत्कालीन सामाजिक परिस्थितीच्या संदर्भात पुरोगामी ठरेल अशा सामाजिक क्रांतीशी निगडित होता. म्हणजे जडवादाचे अनेक प्रकार आहेत आणि जडवादाच्या प्रत्येक प्रकाराचा उदय त्या, त्या काळाच्या संदर्भात पुरोगामी ठरेल अशा विचारसरणीला आणि सामाजिक परिवर्तनाच्या कार्यक्रमाला वैचारिक अधिष्ठान पुरवीत असतो. सध्या आपण ह्या सामान्य तत्त्वाची चिकित्सा करीत नाही. जडवाद आणि समाजवाद यांच्यांत काही तार्किक नाते आहे का एवढाच आपल्यापुढील प्रश्न आहे.

समाजवाद म्हणजे काय ? जिच्यात उत्पादनाची साधने खाजगी मालकीची असतात आणि हे मालक स्वतःच्या लाभासाठी त्यांचा वापर करून उत्पादन करतात अशा व्यवस्थेऐवजी जिच्यात उत्पादनाची साधने कुणाही विशिष्ट व्यक्तीच्या मालकीची नसतात (व ह्या अर्थाने समाजाच्या मालकीची असतात) आणि समाजातील व्यक्तींच्या गरजा आणि इच्छा यांचे समाधान करण्यासाठी म्हणून उत्पादन व उत्पादनाचे वाटप करण्यात येते अशी व्यवस्था समाजाचे (म्हणजे समाजातील व्यक्तींचे) हित साधण्याच्या दृष्टीने अधिक परिणामकारक, कार्यसाधक असते हे तत्त्व. आणि हे तत्त्व स्वीकारण्यासाठी सुसंबंधित (रेलेव्हन्ट) असा पुरावा एकाच प्रकारचा असू शकेल. तो म्हणजे उत्पादनसाधने जिच्यात खाजगी मालकीची असतात अशा समाजव्यवस्थेत– हिला सोयीसाठी 'व्यक्तिवादी' व्यवस्था म्हणूया– कितीही चांगल्या गोष्टी दिसून येत असल्या, तरी तिच्यामुळे खूपच व्यक्तींचे अनहित होत असते असे अनुभवाने आढळून आले आहे; आणि समाजवादी व्यवस्थेमध्ये कित्येक अनिष्ट गोष्टी अनिवार्यपणे घडून येतात हे खरे असले, तरी वरील मोठा दोष टाळता येतो आणि व्यक्तींचे कल्याण एकंदरीत अधिक (किंवा कितीतरी अधिक) प्रमाणात यशस्वीपणे साधता येते असे दाखवून देता येते. हा सिद्धांत अधिक टोकाला जाऊन मांडता येईल. "व्यक्तिवादी व्यवस्थेत खरोखर काहीच चांगले नसते, सर्वच जीवन पूर्णपणे कलुषित होत असते असे म्हणता येईल आणि समाजवादी व्यवस्थेत काहीच दोष नसतात– जे दोष दिसल्यासारखे वाटतात ते व्यवस्था पुरेशी समाजवादी नसल्यामुळे निर्माण झालेले असतात– आणि सर्वच गोष्टी चांगल्या असतात आणि

अधिकाधिक चांगल्या बनत जातील अशी हमी असते " अशा स्वरूपात समाजवादी सिद्धांत मांडता येईल. म्हणजे समाजवादाचा स्वीकार केवळ तारतम्य बुद्धीने करावा लागत नाही, तर सर्वतोपरी वाईट असलेल्या व्यक्तिवादी व्यवस्थेचा अव्हेर करून तिच्या जागी सर्वतोपरी चांगल्या असलेल्या अशा एका व्यवस्थेची स्थापना समाजवाद करू पाहत असतो अशी भूमिका घेता येईल. (पण आणखी एक भूमिका शक्य आहे. ती अशी, की व्यक्तिवादी व्यवस्थेत अनेक दोष, केवळ योगायोगाने नव्हे, तर अपरिहार्यपणे, उद्भवतात असे आढळून आले आहे. आणि हीच गोष्ट समाजवादी व्यवस्थेविषयीही खरी आहे असेही आढळून आले आहे. तेव्हा ह्या दोन पर्यायांमधून मध्यममार्ग काढणे व अनुसरणे हेच अधिक हितकर ठरेल. पण ही भूमिका स्वीकारणाऱ्या माणसाला अर्थात समाजवादी म्हणता येणार नाही.)

आता आपल्यापुढील प्रश्न असा आहे, की वरील समाजवादी सिद्धांत स्वीकारण्याचा आणि जडवादी असण्याचा किंवा नसण्याचा, ईश्वर आहे असे मानण्याचा किंवा न मानण्याचा काय संबंध आहे ?

समजा, एखादा माणूस असे म्हणाला की "ईश्वर आहे असे मी मानतो. ईश्वराने हे सर्व निर्माण केले आहे आणि सर्व जीवात्मे त्याने निर्माण केले आहेत. म्हणून सर्व जीवात्म्यांना ईश्वर बापासारखा आहे आणि ते सर्व एकमेकांना भावांसारखे आहेत. म्हणून त्यांनी एकमेकांवर भावासारखे प्रेम केले पाहिजे. सगळी माणसे म्हणजे एक कुटुंब आहे. सगळ्यांनी स्वार्थ सोडला पाहिजे, कुटुंबासाठी झिजले पाहिजे, काम केले पाहिजे, सगळ्यांच्या कामाचे फळ म्हणून जे उत्पन्न होईल ते कुणाची काय गरज असेल त्याप्रमाणे सर्वांना वाटून दिले पाहिजे. असा माझा समाजवाद आहे." ह्या भूमिकेत तार्किक विसंगती काय आहे ?

एक आक्षेप तिच्यावर कदाचित घेण्यात येईल. "ईश्वर आहे असे मानायला काही पुरावा नाही (किंवा ईश्वर नाही असे दाखवून देणारा पुरावा आहे) ; मग ईश्वर आहे असे तुम्ही का मानता ?" पण हा मुद्द्याचा प्रश्न नाही. ईश्वर आहे असे मानणे संयुक्तिक आहे की नाही, हा आपल्यापुढील प्रश्न नाही. आपल्यापुढील प्रश्न असा आहे, की ईश्वर आहे असे मानणे आणि समाजवादी सिद्धांत स्वीकारणे यात काही तार्किक विसंगती आहे का ?

आता ह्या प्रश्नाच्या संदर्भात वरील भूमिकेवर एक आक्षेप घेता येईल : "समजा, ईश्वर आहे, तो सर्व माणसांचा निर्माता आहे आणि म्हणून सर्व माणसे भावाभावासारखी (भाऊ नव्हेत, भावाभावासारखी) आहेत असे मानले. पण ह्यापासून त्यांनी एकमेकांवर प्रेम करावे हे कसे निष्पन्न होते ? एक माणूस दुसऱ्याचा भाऊ असला तर त्यामुळे त्याने त्याच्यावर प्रेम केले पाहिजे, म्हणजे त्याने त्याच्यावर प्रेम करणे योग्य आहे हे कसे निष्पन्न होते ? भाऊभाऊ एकमेकांवर प्रेम करतात असा आपला सामान्य (किंवा सार्वत्रिक) अनुभव आहे हे ह्या प्रश्नाचे उत्तर होऊ शकत नाही. कारण हा आपला अनुभव भाऊभाऊ एकमेकांशी सामान्यपणे किंवा नेहमी कसे वागतात हे सांगतो. त्यांनी कसे वागणे योग्य आहे हे तो सांगू शकत नाही. तेव्हा ईश्वर आहे आणि तो सर्व माणसांचा निर्माता आहे आणि म्हणून सर्व माणसे भावाभावासारखी आहेत हे मान्य करूनही माणसांनी एकमेकांशी प्रेमाने वागावे हे निष्पन्न होत नाही. तेव्हा ईश्वर आहे ह्यापासून तुमच्या समाजवादाला काही तार्किक अधिष्ठान प्राप्त होऊ शकत नाही."

हा आक्षेप मान्य केला पाहिजे. पण त्याने दाखवून दिलेली अडचण ही सामान्य अडचण आहे. मूल्यवाचक विधाने म्हणजे काय असावे हे सांगणारी विधाने प्रस्थापित करण्याची पद्धती काय असू शकेल ह्याविषयीची ती अडचण आहे. उदा. 'सर्व माणसांची, माणसे म्हणून, समान प्रतिष्ठा असते, म्हणजे त्यांची प्रतिष्ठा समान असते असे मानणे आणि त्याप्रमाणे त्यांच्याशी वागणे योग्य असते' हे

समाजवाद्यांचे एक आवडते तत्त्व आहे. ह्याचे प्रामाण्य कसे प्रस्थापित करता येते ? ('जडवादापासून त्याचे प्रामाण्य कसे निष्पन्न होते ?' हा प्रश्न मी उपस्थित करीत नाही. 'हे तत्त्व प्रमाण आहे हे कुणालाही समजते तरी कसे ?' एवढाच माझा प्रश्न आहे.)

ह्या प्रश्नाचे पुरोगामी (म्हणजे जडवादी आणि समाजवादी) प्राध्यापकांच्या एका अलिकडे भरलेल्या मेळाव्यात देण्यात आलेले उत्तर असे : "विज्ञाननिष्ठ दृष्टिकोण हा आजचा युगधर्म आहे. तेव्हा तो आपण स्वीकारला पाहिजे. आता विज्ञाननिष्ठ दृष्टिकोणाप्रमाणे सर्व माणसे समान असतात. जन्म-जातीवरून कुणी श्रेष्ठ ठरते आणि कुणी कनिष्ठ ठरते ही अंधश्रद्धा आहे. ती आपण टाकून दिली पाहिजे." हे उत्तर म्हणजे "हे पँटी आणि बुशशर्ट घालण्याचे युग आहे. पंचा नेसून, डोकीवर पागोटे ठेवून, उपरणे पांघरून भटकायचे दिवस गेले. तेव्हा आपण सर्वांनी आता पँटी आणि बुशशर्ट घातले पाहिजेत" ह्या म्हणण्यासारखे आहे. पण समजा, युगधर्म म्हणून आपण वैज्ञानिक दृष्टिकोण स्वीकारला, तरी त्या-पासून सर्व माणसांना समान प्रतिष्ठेने वागविणे योग्य आहे हे कसे निष्पन्न होते ? वैज्ञानिक दृष्टिकोणा-वर समान मानवी प्रतिष्ठेचे तत्त्व आधारण्याचे प्रयत्न लक्षात घेतले, तर बौद्धिक बावळटपणा ही धार्मिक श्रद्धावंतांची मक्तेदारी नाही ही गोष्ट स्पष्ट होते.

पण ईश्वरवाद्याच्या भूमिकेवर एका वेगळ्या दिशेने आक्षेप घेता येईल. "ईश्वराच्या मुलांसारखे आपण असल्यामुळे आपण एकमेकांवर प्रेम केले पाहिजे असे तुम्ही म्हणता. मग ईश्वर जर आमच्या बापासारखा आहे तर त्यानेही आमच्यावर प्रेम केले पाहिजे. आता ईश्वर हा सर्व जगाचा निर्माता, म्हणून सर्वशक्तिमान आहे. आणि तो बापासारखा—म्हणजे बापाने असावे तसा—प्रेमळ आहे. मग त्याने एवढे दुःख आणि दैन्य का निर्माण केले ? माणसाच्या अंतःकरणात एवढा दुष्टावा तरी का निर्माण केला ? जगाची स्थिती पहा. माणसाचा इतिहास पहा. मग ईश्वर आहे असे तुम्हाला म्हणता तरी कसे येते ? "

पण ईश्वरवादी असे म्हणू शकेल, "तुमचे प्रश्न योग्य आहेत. त्यांची उत्तरे माझ्यापाशी नाहीत. मी लहान आहे. ईश्वर अनंत आहे. तो मला कसा समजणार ? हे सर्व प्रश्न माझ्या बुद्धी-पलीकडले आहेत. पण मी ईश्वराला शोधतो आहे, आणि मी त्याला शोधतो आहे म्हणून तो असणार आणि सापडणार अशी माझी श्रद्धा आहे. तो मला सापडेल तेव्हा हे प्रश्न स्वच्छ होतील. किंवा होणा-रही नाहीत. मला काय दाखवून द्यावे आणि काय दडवून ठेवावे हा त्याचा निर्णय आहे. पण ह्या प्रश्नाशी मी कसे जगावे ह्या प्रश्नाशी संबंध नाही. ईश्वराशी जवळीक साधण्याची आणि भूतमात्रावर प्रेम करण्याची माझी प्रेरणा मी कसे जगावे हे मला दाखवून द्यायला पुरेशी आहे." म्हणजे हे अस्तित्व हे एक गूढ आहे. आणि ईश्वर हे ह्या गूढाचे केंद्र आहे. पण ईश्वर हे ह्या गूढाचे केंद्र आहे हे ज्ञान नाही. ती श्रद्धा आहे.

आपण असे म्हणू, की अनुभवाच्या आणि तर्काच्या पलीकडे जाणारी श्रद्धा स्वीकारणे हाच मूलभूत बौद्धिक बावळटपणा आहे. मग आता पुरोगाम्यांनी अंतर्मुख होऊन 'ऐतिहासिक भौतिक-वादाच्या नावाखाली आपण किती गूढे श्रद्धेने स्वीकारतो ते एकदा पहावे. मार्क्स-एंगल्सची, लेनिनची, (स्टालिनची ?), (माओची ?) सर्वज्ञता; स्टालिनच्या कारकीर्दीतील त्याचे वत्सल पितृत्व; मग ख्रुश्चाव्हने दाखवून दिलेल्या ह्या स्वर्गातील शेतकरीवर्गाची क्रांतिकारकता; समाजवादी रशिया आणि समाजवादी चीन यांच्यामधील हाडवैर; कांपुचियातील समाजवादी संहार– श्रद्धेने स्वीकारलेली खूपच गूढे आहेत.

स्तिम्, अहि आणि हिम : दे. व्यं. चौहान

ल्यूडर्स हे प्राकृत, पाली भाषांचे मोठे विद्वान होते. त्यांनी प्राकृत भाषेतील ब्राह्मीलिपिबद्ध १४५४ लेखांची यादी सन १९१०त प्रकाशित केली होती. ही यादी एपिग्राफिया इन्दिकाचा खण्ड १० चे परिशिष्ट म्हणून प्रकाशित झाली. ल्यूडर्स हे ऋग्वेदाचेही पण्डित होते. वरुण देवतेचे खरे व्यक्तिमत्त्व ग्रथित करण्यासाठी ल्यूडर्स यांनी ३ खण्डांत विचार माण्डले. त्यांच्या पाली भाषेचा अभ्यास त्यांच्या मृत्यूनंतर (मृत्यू १९४३) इ. १९५४ त प्रकाशात आला. पुण्याच्या डेक्कन कॉलेजचे डॉ. मधुकर अनंत मेहेंदळे यांनी १९६६त विलसन फिलॉलॉजिकल व्याख्यानमालेत दिलेल्या व्याख्यानांतील तिसऱ्या भाषणात ल्यूडर्सच्या प्रतिपादनाचा परामर्श घेतलेला आहे (पहा मेहेंदळे, पृ. ३८). पौर्वात्य मागधी या भाषेत संस्कृतमूल प ध्वनीचा व बनतो; या चर्चेत, ल्यूडर्स यांनी उल्लेलेखिल्या संस्कृत स्तेप् धातूचे पालीत थेवई 'झिरपणे, ठिबकणे' असे परिवर्तन होते असे डॉ. मेहेंदळे यांनी नोंदविले आहे. मेहेंदळे यांनी धातुपाठातील या शब्दाचा 'क्षरणार्थः' असा अर्थ दिलेला असून हा धातु साहित्यात आढळत नाही, असे म्हटलेले आहे.

लुई एच्. ग्रे या अमेरिकन विद्वानाने, संस्कृत (वैदिकसुद्धा), प्राकृत आदी भाषांतील धातूंच्या मूळांची चर्चा करीत असताना खालीलप्रमाणे निष्कर्ष काढला आहे (पहा, ग्रे, पृ. ३६१)– "नव्य भारतीय भाषांत प्रयुक्त होत असलेले, आणि संस्कृत शब्दकोशांत किंवा धातुपाठांत ऋणरूपाने स्थान पावलेले अनेक प्राकृत शब्द, आज दिसून येतात. त्यावरून, संस्कृतात अगदी दूरचे सगोत्र असलेले किंवा तसे नाते मुळीच नसलेले; असे अनेक शब्द आढळून येतात. ही वस्तुस्थिती उघड असल्याने तिच्या चर्चेची गरज नाही. तरी पण, बारकाईने तपासून पाहिल्यानंतर, असे प्राकृत शब्द, बऱ्याच मोठ्या संख्येने, यापूर्वीच मान्यता पावलेल्या अभारतीय भारोपीय भाषाकुलातील मूळांवरून व्युत्पादता येतात."

लुई ग्रे याच्या वरील निष्कर्षाचा उल्लेख करून, सुमित्र मंगेश कत्रे यांनी, मार्च १९४१ त असे प्रतिपादिले, की (पहा कत्रे, पृ. ४०–४१) भारोपीय कुलातून वारसारूपाने, संस्कृत प्राकृतादी विकासात संक्रांत झालेल्या शब्दाविषयी तीन पर्याय आढळणे शक्य आहे. १) असे शब्द अगदी आरम्भीच्या धातुरूपांतच आढळतात. २) असे शब्द भाषेच्या दोन्ही अवस्थांतील धातूंत परिणत रूपाने सापडतात, आणि ३) अन्तिमतः असे शब्द संस्कृत, प्राकृत आदी उत्तरकालीन विकासांतच आढळून येतात. प्राकृत व नव्य भारतीय भाषांतील शब्द जुन्या भारतीय भाषेतून न येता, केवळ अन्य भारोपीय भाषांतून येणे शक्य आहे. लुई ग्रे यांनी अशा १५ प्राकृत शब्दांचा प्रपंच वरील प्रसंगी केलेला आहे.

भारोपीया, वैदिक, संस्कृत, प्राकृत आणि मराठीसह नव्य भारतीय भाषा यांच्या प्रभावळीत, ल्यूडर्स यांनी उल्लेखिलेल्या स्तेप् या एकाकी टिपलेल्या व थेवइ या पाली शब्दाशी सगोत्रत्वाचे नाते असलेल्या शब्दाचा विचार प्रस्तुत प्रसंगी कर्तव्य आहे. मोनिअर–वुइल्यम्स या कोशकाराने स्तिप्, स्तेपते 'झिरपणे, ठिबकणे, गळणे' आणि स्तेप्, स्तेपते 'अर्थ तोच' या धातूंची आपल्या कोशात नोंद घेतलेली आहे. त्याचप्रमाणे स्तिम्, स्तीम्, स्तिम्यति, स्तीमति असा धातू नोंदून अर्थ दिलेला आहे 'ओले होणे, भिजणे, आर्द्र बनणे.' धातू नोंदताना तिम्, तीम् धातू पाहावा अशी सूचनाही दिलेली आहे. तिम्, तीम्, तिम्यति, तीम्यति या रूपद्वयांची नोंद केलेली असून 'भिजविणे' असा सकर्मक अर्थ दिलेला आहे.

समान अर्थसंधारणेवरून स्तिम्, स्तीम् आणि तिम्, तीम् हे दोन्ही धातू एकच होत, दुसऱ्या द्वयांत मूळ धातूतील आद्य स् हलन्ताचा लोप मात्र झाल्याचे ध्यानी येते. स्तिम् (वैकल्पिक रूप स्तीम्) आणि स्तिप् (वैकल्पिक रूप स्तीप्) यांच्या परस्पर-संबंधाविषयी कोशकाराने कसलाही संकेत केलेला नाही. ही गोष्ट येथे ध्यानी घेणे इष्ट आहे. ती. बरो यांच्या संस्कृत भाषा या ग्रंथात स्तिम् अथवा स्तिप् यांपैकी कोणत्याच धातूचा उल्लेख आलेला नाही.

स्तिम् या मुळापासून स्तिप् या रूपाचा विकास कसा नियमानुसारी आहे, हे सांगणाऱ्या नियमाची चर्चा आम्ही अनेकवेळा चर्चा केलेली आहे (पहा, १ चौहान, पृष्ठे १४९ आणि २ वार्षिक, पृ. १३७). पैशाची प्रभाव म्हणून ज्याला वररुचि आदी प्राकृत वैयाकरण, गेल्या एका सहस्रकापेक्षा दीर्घतर काल-खंडात समजत आलेले आहेत, तो प्रभाव मुख्यतः सुग्दी भाषेच्या भारतीय जीवनाशी आलेल्या संपर्काचा आलेख होय. सुग्दी भाषेत मृदुव्यञ्जने नाहीत; मृदुव्यञ्जन ज्या वर्गातील असेल, त्याच वर्गातील त्याच्या जागी कठोर व्यंजन येते. याची चर्चा आम्ही, अन्य बाबींबरोबर उपर्युक्त वार्षिकात केलेली आहे (पहा, वार्षिक, पृ. १५०–५१). या लेखात प्राकृतवरील ईराणी (सुग्दी ही ईराणी बोली होय) प्रभावाची सविस्तर चर्चा करण्यात आलेली आहे. येथे पुनरुच्चाराची गरज नाही.

वरील चर्चेच्या अनुषंगाने असे म्हणता येते की, स्तिम् या मूळापासून स्तिप् हे धातुरूप विकसित झालेले आहे. म् ध्वनीचा प्राकृतातील तद्भवी-करणामुळे व् ध्वनी बनतो. काही भाषिक गट व ध्वनीचा ब उच्चार करतात. हे ध्वनिपरिवर्तन विशेषतः वायव्य व पश्चिम भारतात रूढ होते. या रूढीमुळेच वबयोरमेद असा संकेत निर्माण झाला. स्तिव् याचा उच्चार स्तिब् असा करण्यात आला आणि सुग्द गणाने त्याचे आपल्या भाषेत परिवर्तन केले तर ते नियमाने स्तिप् असे होईल. स्तिम् आणि स्तिप् या दोन धातूंत हा संबंध घडून आल्याचे दिसून येते. डॉ. मेहेंदळे यांनी या प्रतिपादनाची तात्त्विक पार्श्वभूमी एका टिपणात मांडलेली आहे. ते टिपण निरुक्तकार यास्काचार्यांच्या व्युत्पत्ती लावण्याच्या त्याच्या दुसऱ्या नियमाविषयी आहे. (पहा, निरुक्त पृ. ५७ ते ६२) येथे स्तिम् आणि स्तिप् या दोन्ही शब्दांची अर्थसन्धारणा साधारण असून ध्वनिपरि-वर्तनात परिवर्तनाचा, बदलाचा धागा दिसून येतो आहे. वैदिक व संस्कृत भाषेतील मूलभूत, मूळ धातूंच्या संख्येची चर्चा विद्वानांनी केलेलीच आहे. तिचे भान ठेविले म्हणजे आपले काम सोपे होते (पहा, कत्रे, पृ. ६१ व पुढे). वरील प्रतिपादनाच्या फलस्वरूप असे म्हणता येईल, की स्तिम् व स्तिप् या दोन धातूंपैकी मूळ धातू पहिला असून, दुसरा त्याचा विकास होय.

लुई ग्रे यांनी चर्चिलेल्या १५ प्राकृत शब्दांच्या सदरातच स्तिम् धातूचा विचार करावयास पाहिजे. हा धातू वैदिक संस्कृतात, मेहेंदळे म्हणतात त्या प्रमाणे, विरळाच आहे. परंतु त्याचे पुल्लिंगी नाम स्तेम 'आर्द्रता, ओल' रूपाने कोशगत झालेले आहे. स्तिम् धातूचे तेतिम्यते असे रूप पाणिनीने नोंदविलेले आहे. अर्थ पूर्वी दिलेला असाच आहे. स्तिम् मूळच्या तिम्, तीम् या गौण धातूचे नाम-वाचक, तेम, तेमन असे रूप मूळ अर्थाशी इमान राखीत वावरत होते, याचाही सुगावा कोशावरून लागतो.

थेइ या पाली रूपाचा उल्लेख वरती आलेला आहेच. अर्धमागधी भाषेत थिबुग, थिबुय शब्द 'पाण्याचा थेंब' या अर्थाने वावरल्याचे दिसून येते (पहा, अर्धमागधी) पाइअसद्दमहण्णवो या प्राकृत कोशात (पहा, सेठ) थिम्म 'आर्द्र करना; आर्द्र होना', थिम्मई 'जलबिन्दु', थिम, थिम्म, थिवुग, थिवुय या नोंदी याच अर्थाने मिळतात.

राल्फ तर्नर याने आपल्या तौलनिक कोशात तिम् 'ओले होणे' या नोंदीत तिमित 'ओले' अशी नोंद करून असमी भाषेतील तिओवा 'पाण्यात भिजविलेला, बुचकळलेला' एवढीच नोंद केलेली आहे. तिम्यति नोंदीत तिम्मिय 'ओले' जुनी मराठी तीमणे 'ओले होणे', नवी मराठी तिंबणे 'ओले होणे, ओले करणे' आणि तिमणे, तिम्बणे 'तांदळाचे पक्वान्न' एवढीच नोंद केलेली आहे. तिन्त, तिन्न या नोंदीत पाली तिन्न 'ओले'; प्राकृत तिन्त; जिप्सी तिन्दो, चिन्दो, किन्दो; असमी तिता; बंगाली तिता, तिता मैथिली तीतल;

हिन्दी तीता; सिहली तेत 'ओले', तेता 'ओलावा' इत्यादी नोंदणी आढळतात. स्तिम्यति या नोंदीत तर्नर याने लहन्दा थिम 'थेंब' मराठी थेम, थेंब 'थेंब' एवढी नोंद केलेली आहे. स्तिम्, स्तेप् यांची चर्चा त्याच्या क्रमांक ५८१५, ५८१६, ५८२०, १३६९३ ते १३६९६ त आलेली आहे.

कृ. पां. कुलकर्णी यांनी आपल्या मराठी व्युत्पत्तिकोशात थिबकणे (स्तिब्, स्तिप् क्षरणे), ठिपकणे, ठिबकणे 'थेंब थेंब गळणे' अशी नोंद केलेली आहे. मोल्स्वर्थच्या मराठी-इंग्रजी कोशात अधिक विस्ताराच्या नोंदी आहेत. टिपकणे, टिपका (ठिपका), टिपटिप 'अव्याहत गळणे' अशी नोंद आहे. ठिपकणे, ठिबकणे 'गळणे', ठिपका, ठिबका, ठिपठिप 'थेंबाथेंबाने गळणे' हीही सापडतात.

त ध्वनीचे **क, च** ध्वनीत रुपान्तर होणे ही भारोपीय भाषांत नेहमीची प्रक्रिया आहे वरती जिप्सी (रोमाणी, लमाणी) भाषेत स्तिम् धातूची तिन्दो, किन्दो, चिन्दो अशी रूपे आलेलीच आहेत. मराठी भाषेत, चिंब 'गळते, ओले', चिंबट 'अद्यापि ओलसरपणा असलेले', चिंबळणे 'पिळणे', चिमटणे (तोच अर्थ) असलेले (ओला-) चिंब, ओलाचिंब 'अगदी ओले, पाणी ठिबकणारे ओले', त्याचप्रमाणे निरनुस्वार चिबचिब 'सारखे गळणारे, क्षिरपते', चिबचिबणे 'सारखे क्षिरपणे', चिवड 'चिखलमय, जलार्द्र' इत्यादींची मोल्स्वर्थने नोंद केलेली आहे. 'ते प्रकरण आता चिबडून गेलेले आहे' असा आलंकारिक वापरही नोंदलेला आहे.

ऋग्वेद ८. ९३. २२ मंत्रात पत्नीवन्तः सुताः इमे उशन्तः यन्ति वीतये । अपां जग्मिः निचुम्पिणः । निचुम्पुणः शब्द आलेला आहे. तो ऋग्वेदात एकदाच येथे आलेला आहे. मोनिअरवुईल्यम्स कोशात 'ओहळ, पूर' असा योग्यसा अर्थ दिलेला आहे. परंतु व्युत्पत्ती चुप् धातूसह प्रश्नचिन्हांकित केलेली आहे. ती योग्य नव्हेच. हा शब्द स्तिम् धातूचाच विकास होय. **म्** ध्वनीचा, **म्ब, म्प्** होण्याच्या प्रक्रियेची चर्चा वरती आलेली आहेच. स्तिम् शब्दातील आद्य हलन्ताचा येथे लोप असून, **त** ध्वनीचा **च** बनलेला आहे. इकाराचा उकार होण्याची प्रक्रिया गलचा भाषांत रूढ आहे. हे वारंवार पुढे आलेले आहेच. हिन्द शब्दावरून हुन्द हे ग्राम अटकेजवळ वसलेले आहे; हिंद शब्दाचाच हुंझा हा विस्तार आहे.

चुमुरी हे नाम वृत्राच्या समानार्थी, इन्द्रशत्रू म्हणून सायणांनी चर्चिलेले आहे. वस्तुतः हा स्तिम् शब्दाचाच विकास असून, अर्थ 'वाहणारा, क्षिरपणारा' असा आहे.

ईराणीत

स्तिम् या धातूचा वावर सिंधु प्रस्रवणप्रदेशात तसेच गलचा भाषांत आढळत नाही. परंतु आमू (हामून नदी, दर्याच्या उत्तरेकडील पामीर प्रदेशात अर्थात् रशियातील गोर्नो-बदख्शान प्रांतात त्याचा वापर आढळून येतो. सरीकोली ही या प्रदेशातील अगदी पूर्वसीमेवरील बोली. सरीकोली बोलीत ऊब सेतओ म्हणजे वितळणे असा धातू रूढ आहे. (पहा, शॉ-१, मेल्त). शिग्नी भाषेत हा धातू जिम्ब म्हणजे नदी-तट या अर्थाने रूढ आहे (पहा, शॉ-२ ए, बँक). शिग्नी प्रदेश पश्चिमवाहिनी आमूदर्याचा उत्तरीय प्रदेश होय या प्रदेशातील मुख्य उपनदी अलिचुर नामे आहे. अलि हा घटक ऋ या ऋग्वेदीय, भारोपीय * लेइ धातूचा वारस असून, चुर हा दुसरा घटक सृ सरति धातूपासून व्युत्पन्न आहे. हा प्रदेश उत्तरेकडील मुर्गाब नदीपर्यंत पसरलेला आहे. आमू-अलिचूर संगमाजवळ पोश्नवि (ऋग्वेदीय पृष्णुवंत्) हे गाव वसलेले आहे. वखान नदीचा प्रदेश वखी भाषेचा होय. वखी भाषेतील खैच 'ओले, आर्द्र' हा शब्द स्तिम् धातूचेच तद्भव रूप होय. एवं च वखी, शिग्नी आणि सरीकोली या पर्वतीय, हिममय प्रदेशाच्या भाषांतील स्तिम् धातूच्या वारसांचे अस्तित्व विशेष लक्ष्य आहे. हिम हा शब्द स्तिम् धातूचाच विकास होय हे मागाहून सांगावयाचे आहे. वखी बोलीत ज़म आणि सरीकोली भाषेत ज़ुमान हे हिम अर्थाचे शब्द हिम शब्दाचे निर्विवादपणे वारस आहेत. वखी ही एका अर्थाने गलचा भाषा आणि आमू दर्याच्या उत्तरीय ईराणी भाषा यांना जोडणारी भाषा आहे. वखान प्रदेशात स्नो, बर्फासाठी वर्फ, जेम आणि ईम असे प्रतिशब्द मोर्जन्स्तर्न (पहा, मोर्जन्स्तर्न) याने नोंदलेले आहेत. वर्फ, बर्फ हा वप्र शब्दाचा विकास होय. जेम हे हिम शब्दाचे वखी रूप होय. मोर्जन्स्तर्न याने ईम शब्दापुढे प्रश्नचिन्ह वापरलेले आहे. स्तिम्

शब्दाच्या वरील चर्चेवरून, स ध्वनीच्या ह परिवर्तनाने ई आणि त, हलन्ताच्या लोपाने हीम्, ईम् हा हा विकास नियमानुसारी ठरतो. त्याचप्रमाणे फ्लो 'वाहणे' या नोंदीत त्याने संगलेची भाषेतील जीद धातूचा उल्लेख केला आहे. हा शब्द स्तिम् शब्दाचाच वारस आहे असे वाटते. तसेच शिग्नी भाषेतील नस्तीज 'पाण्याचे वाहणे' हाही याच मूळाचा विस्तार होय. त्यात नि उपसर्ग लागलेला आहे. तसेच या वखी व सरीकोली बोलीत जमीन व जमानीन् हे शब्द बर्फाळ, हिममय अर्थाने रूढ आहेत. हे हिम, ईराणी जम शब्दाचे परिवर्तन होत. शिग्नी भाषेत शॉ यांनी बर्फासाठी जिनिज शब्द नोंदला आहे. तो स्नु-त या भूतकालिकाचे रूप होय. शिग्नीच्या वायव्येस असलेल्या रोशानी (वैदिक धातू रुच्, रोचन) भाषेतही जिनिज म्हणजे बर्फ होय. रोशानी व शिग्नी बोलीतील नोंदी ग्रिअर्सन यांनीही केलेल्या आहेत (पहा– ग्रिअर्सन, कोश, स्नो). काश्मीरी भाषेच्या उत्तरेस षीणा नावाची तिची उपबोली आहे. षीणा शब्द स्नु धातूचाच विकास असून, षीणा शब्दाचा अर्थ बर्फमय होय. षीणा भाषा याचा अर्थ बर्फाळ भागातील भाषा होय.

स्तिम् धातूच्या निंब, चिंब या भारतातील रूपविस्ताराप्रमाणेच चिम्, चिम्ब उजबेकिस्तानातही बहुरूढ आहे. या नोंदी नकाशावरून आढळतात (पहा, टाइम्स). प्लेट ४३ वर आमू दर्याच्या मुखप्रदेशात अरल समुद्राजवळ चिम्बय नगर ४२° ५५' ५९° ४५' वसलेले आहे. चिमिओन गाव उजबेकिस्तानात एका नदीच्या काठी ४०° १६' ७१° २३' वसत आहे. चिमगन नावाचे दुसरे उजबेकिस्तानी नगर ४१° ३३' ७१° वर आढळते. चिमकन्त नगर ४२° १६' ६९° ०५' कजकस्तानात वसलेले आहे. हा स्तिम् धातूचा वंशविस्तार होय. उजबेकिस्तानातील एका पर्वतराजीचे नाव चिमतेगी आहे. यावरून हा हिमपर्वत आहे, असे दिसून येते.

जम हा ईराणी शब्द हिम शब्दाचा तद्भव आहे, हे सर्वमान्य आहे, स्टीनगास याने अशी नोंदही केली आहे. जमिस्तान म्हणजे हिवाळा होय. मराठीत ज्याप्रमाणे स आणि त् या हलन्ताच्या संयोगाने थ (थेंब) आणि ठ (ठिपकणे) यांचा विकास झालेला आहे, तसा विकास नव्य ईराणीतही दिसून येतो. ईराणीत ज्होमी–दन व त्याचे भूतकालिक ज्होमीदा, अर्थ अनुक्रमे 'सिंचित करणे' व 'सिंचित शेत' आहेत. हा स्तिम् शब्दाचाच पर्याय होय. याच स्तिम् मूळाचा आणखी एक पर्याय ज्होशी–दन आणि ज्होही दन असा आहे. अर्थ मूळचाच, झिरपणे, भिजणे असा आहे. आणखी एक रूप ज्हीर, म लोपाने व र प्रत्यय लागून आढळते. त्याचा अर्थ हौद, हाळ, डोबी असा आहे. त्याशिवाय, ज्ही शब्दाचा अर्थ जलाशय, तलाव असा आहे, ज्हीगाल म्हणजे मोठा प्याला. ज्हेग 'पावसाचे थेंब' असा शब्दही वावरतो. ज्हीवा म्हणजे पारा. ज्हेग ज्हेग म्हणजे थेंब थेंब. देग, देगची 'स्वयंपाकाचे भांडे' हा शब्द प्राचीन पार्सीच्या सम्पर्काचा स्मारक होय. ज़ ध्वनीचा पश्चीय प्राचीन ईराणीत द बनण्याची ही प्रक्रिया होय. तिचाच अवशेष दिमवन्द (हिमवन्त) या ईराणमधील अत्युच्च हिमशिखरनामात आजही शेष आहे.

आणि भारोपीय

भारोपीय विस्तारापैकी युरोपीय भाषांतील माहिती मला विशेष मिळू शकली नसली, तरी इंग्रजी कोशावरून आंग्ल थॉ 'वितळणे' हा शब्द स्तिम् शब्दाचा सहोदर व सगोत्र आहे, हे सहज दिसून येते. थॉ शब्दाचे जुन्या आंग्ल (इ. ४५० ते ११५०) अवस्थेत त्याचे रूप थाविअन असे होते. मध्य आंग्लमध्ये ते थावे (न्) असे होते. सगोत्र डच भाषेत दूइएन, आइस्लन्दिक भाषेत थेयूज, जुनी नार्स थेयूज, जुनी हाय जर्मन दूवेन, जुनी फ्रिसिअन थाइअ अशी रूपे आढळतात. या सर्व शब्दांत त् ध्वनीत स् ध्वनी एकरूप झाल्याचे दिसून येते.

ऋग्वेदीय अहि

ऋग्वेदात अहि शब्द अनेकवेळा आलेला आहे. मोनिअर–वुइल्यम्सच्या कोशात परस्परविरोधी व विसंगत असे ९–१० अर्थ दिलेले आहेत. परंतु ऋग्वेदाभ्यासाच्या सन्दर्भातच विद्वानांनी, अनुभवापोटीच, असे तत्त्व वा नियम निर्धारित केलेला आहे, की व्युत्पत्तीवर आधारलेला कोणाही शब्दाचा मूळ

अर्थ एकच असू शकतो. कालौघात विकसित झालेले अन्य अर्थ मूलसम्बद्ध विकसित अर्थ असू शकतात. ते तर्काने मुळाशी अविरोधी व सुसंगतच असतात. असा अर्थ निश्चित कसा करावा हे प्रतिपादून विद्वद्वर्य म. अ. मेहेंदळे यांनी हे तत्त्व ऋग्वेदीय शिप्र 'चिलखत' शब्दाला लावून, सुयोग्य अर्थनिष्पत्ति केलेली आहे (पहा, मेहेंदळे पृ. ७६–७७). डॉ. रा. ना. दाण्डेकर यांच्या प्रबन्धातून अहि शब्दाची अर्थनिश्चिती समोर येत नाही (पहा, दाण्डेकर, १४४, १९१). पहिल्या सन्दर्भात अहि म्हणजे पर्वतावर असणारा राक्षस (ड्रागॉन) असा अर्थ निहित आहे. दुसऱ्या ठिकाणी इन्द्राच्या शत्रुवर्गात अहि असल्याचे म्हटले आहे. येथेही अहि ड्रागॉनच आहे. यावरून अहि म्हणजे नक्की काय हे कळत नाही. या लेखनाचा काळ १९५१ चा आहे. उपर्युक्त कोशाचा काळ १८९९ चा आहे. स्व. वेलणकरांनी अहि म्हणजे साप, वृत्राचे नाव असा अर्थ दिला आहे (पहा, वेलणकर, शब्दकोश).

अहि शब्दाचा समजुती व अर्थनिर्धारणासाठी ऋग्वेदाचे १.३२ सूक्त उपयोगी आहे. डॉ. दाण्डेकरांनी या सूक्ताचा उल्लेखही केलेला आहे. (पृ. १४१.) डॉ. वेलणकरांनी या सूक्ताचा सम्पूर्ण अर्थही दिलेला आहे. या सूक्तातील पहिले दोन मंत्र असे आहेत–

इन्द्रस्य नु वीर्याणि प्र वोचं यानि चकार
प्रथमानि वज्री।
अहन्नहिमन्वपस् ततर्द प्र वक्षणा: अभिनत्
पर्वतानाम् ॥१॥
अहन्नहिं पर्वते शिश्रियाणं त्वष्टास्मै वज्रं
स्वर्यं ततक्ष।
वाश्रा: इव धेनव: स्यन्दमाना: अञ्ज:
समुद्रमव जग्मु: आप: ॥२॥

या सम्पूर्ण सूक्तात (१५ मंत्र) अहि शब्द फक्त ६, १२ व १५ व्या मंत्रांत आलेला नाही. ऋग्वेदातल्या वृत्र शब्दाचा अर्थही अनिर्धारित आहे. अहि हे वृत्र ड्रागॉन (?) याचे नाव आहे असा अर्थ आतापर्यंत करण्यात आलेला आहे. तेही अयोग्य आहे.

वृत्र शब्द सुयोग्य रीतीने वृ 'झाकणे, लपविणे, आवृत्त करणे' धातूपासून व्युत्पादिलेला आहे. वृत्र म्हणजे झाकणारा, लपविणारा, पसरणारा असा अर्थ सरळ आहे. वृत्र हे हिवाळ्यात निर्माण होणारे ७,००० ते १५,००० फुटाच्या पर्वतांच्या वप्र प्रदेशात प्रतिवर्षी निर्माण होणारी वस्तु न कळण्याने वेगवेगळे कल्पनात्मक अर्थ लावण्यात आले. या समुद्रसपाटीपासून उंचीच्या प्रदेशास वप्र म्हणतात. या शब्दापासूनच ईराणीत बहुरूढ असलेला बर्फ, वर्फ शब्द व्युत्पन्न आहे. वप्र शब्द अन्तरिक्ष शब्दाचा समान्तर व समकार्य आहे. उपर्युक्त सूक्तात मंत्र ८ व ११ त अहि व वृत्र दोन्ही शब्द प्रयुक्त आहेत. वस्तुत: ते समानार्थीच आहेत. मंत्र १२ त अश्व्य शब्द प्रयुक्त आहे. अक, अकू 'बर्फ' शब्दापासून क ध्वनीचा श बनून अश्व शब्द बर्फ अर्थाने ऋग्वेदात वावरत असल्याची चर्चा यापूर्वी आलेली आहे (पहा, आनल्स, भाण्डारकर प्राच्य संस्था, खण्ड ६१ पुणे, १९८०). वृत्र शब्दाचा पसरलेला अर्थात वप्रप्रदेशीय विस्तार, पर्यायाने पसरलेले बर्फ असा अर्थ आहे. वृत्र शब्दाचे वृत्रा, वृत्राणि असे अनेकवचनही अनेक वेळा प्रयुक्त आहे. आता अहि शब्दाची व्युत्पत्ती पाहू.

स्तिम् या शब्दाचे पूर्वस्वरभक्तीने अहि रूप बनलेले आहे. आरम्भी युक्ताक्षर असल्याने, व म् या हलन्ताचा लोप होऊन अस्ति असे रूप निष्पन्न होईल. तदनंतर स ध्वनीचा ह् आणि त् हलन्ताचा लोप मानल्यास, अहइ, अहि असे रूप बनते. पूर्वस्वरभक्तीची उदाहरणे सर्वत्र आढळतात. स्त्री शब्दाची इस्त्री, अस्तुरी ही रूपे परिचित आहेतच. ही प्रवृत्ती सर्व भाषांत आढळते. मराठीतील आहे हा शब्द सं. अस्ति क्रियापद शब्दाचा विकास आहे. है हे हिन्दी रूप तसेच आहे. अहि हा शब्द ऋग्वेदात प्रयुक्त झालेला, अन्य अनेक शब्दाप्रमाणे, ईराणी ऋण आहे. हिम हा अहि शब्दाचा सहोदर व सगोत्र आहे. वरती डॉ. कत्रे यांच्या प्रतिपादनाचा उल्लेख आलेला आहे. त्यातील तिसरा मुद्दा ऋग्वेदीय भाषेलाही लागू आहे. ऋग्वेदातील सर्व शब्द ऋग्वेदीय गणाच्या भाषेतीलच आहेत असे नाही. काही शब्द अभारोपीयही आहेतच. तसेच काही सहोदरी भारोपीय अन्य भाषांतून वा बोलींतूनही येऊ शकतात. ईराणी आर्यांतून अशी आवक अधिक संभवते.

अहि म्हणजे बर्फ होय याची निश्चायके या सूक्तात अनेक आहेत. मंत्रवारीने ते पाहू.

अनुक्रमणिका





१. इन्द्राने अहीवर आघात केला. वक्षणाः म्हणजे (वक्ष धातूपासून) वाढलेले, पसरलेले अर्थात् बर्फ. इन्द्राने वक्षणाचा भेद केला. सायण व वेलणकर यांचे नदी, प्रवाह हे अर्थ अयोग्य होत. या अहिभेदानंतर (अनु) अपः ततर्द, पाणी ओहळले, घुसले, शिरले. अर्थसंगती सरळ आहे.

२. या मन्त्राच्या आरम्भीच म्हटले आहे की, अहि पर्वताचा आश्रय करून असतो. म्हणजे तो वप्रप्रदेशीय बर्फ आहे. शिवाय त्वष्ट्याने इन्द्राचे वज्र स्वर्यं (सूर्यात्मक, अग्निमय) घडविलेले आहे. स्वर्य-सूर्यसम्बन्धाने अहीला वितळविण्याचे कार्य घडते. स्वर्य शब्द अहि—बर्फाचा निदर्शक, किल्ली-रूप आहे. दुसरी निदर्शक गोष्ट ही, की अहीचा छेदभेद केल्यावर अपः 'पाणी' वाहते. ती धेनू होय. ती समुद्राला 'जलाशयाकडे' वाहते.

३. तिसऱ्या व चौथ्या मंत्रांतील अहीनां प्रथमजां हा वाक्प्रयोग महत्त्वाचा आहे. हिवाळयातील प्रथम-जात बर्फ वितळते. इन्द्राला छेद करण्यास तेच अगोदर प्राप्त असते. येथे इन्द्र वृषायमाण, पाणी वाहविणारा आहे. बर्फ फोडण्याचे काम विष्णू, नासत्य, रुद्र व मरुतही करीत. म्हणून ते सर्वच वृषन् आहेत. इन्द्र मेहनावान (ऋ. ३.४९.३) आहे.

४. या मंत्रात अहि मायिन आहे. त्याचे तंत्र गूढ आहे. येथे सांगितलेली ही गोष्ट 'मायिनां अहीनां मायाः अमिनाः' ही गोष्टही महत्त्वपूर्ण आहे. अहीची माया, तंत्र अनहितकारी, उपयुक्त आहे. कारण त्यामुळे जीवनदायी पाणी मिळते.

५. अहिः पृथिव्याः उपपृक् शयते म्हणजे बर्फ हे पृथ्वीला सलग असते. हे वप्रदेशीय, अन्तरिक्ष-प्रदेशीय बर्फाचे वर्णन होय. चिरहिमाच्छित सानूचे (धातू स्नु) नव्हे. चौथ्या मंत्रात अहीचे सहचरी सूर्य व उषस् यांचा उल्लेखही आहे. कुलिश स्कु धातूपासून वर्णविपर्ययाने बनलेला शब्द होय. त्याचा अर्थ मारण्याचे, तोडण्याचे हत्यार (पहा, विजेसेकर, पृ. १६२ व पुढे).

६. अहि अयोद्धा आहे हे वास्तव वर्णन आहे; कारण बर्फ हे परमेश्वराप्रमाणे अकर्ता आहे. अहि दुर्मद आहे. हेही अगदी वास्तव वर्णन. त्याचा विस्तार शेकडो मैलांचा. म्हणून तो बेफिकीर व मस्त. तिसऱ्या पादातील सम् ऋति लक्ष्य आहे. ऋ हा भारोपीय धातु व त्याचा अर्थ वाहाणे. ऋति म्हणजे जलाशय, बर्फसंच (पहा, आनल्स्, पृ. २१० व पुढे). इन्द्र अहीच्या विस्तारातून पुढे जाऊ शकला नाही (न अतारीत्). हेही खरेच.

७. या मंत्रात अहि शब्दाचा समानार्थ वृत्र शब्द प्रयुक्त आहे. वृत्राला (वक्षणाः) पायहात नाहीत. ते त्याला नसतातच. असे असूनही तो आलंकारिक भाषेत, इन्द्राशी लढू इच्छितो. वृत्र हा वृष्ण आहे. वृत्रापासून पाणी झिरपतेच. इन्द्राने ठोकल्यावर तो वध्रि 'त्रुटित, लंगडा' होतो. मूळ धातू मृध्. त्याचे वध्रि हे तद्भव रूप होय. वृत्राचा छेदभेद केला तरी तो पसरलेला असतो (व्यस्तः अशयत्).

८. पसरलेल्या वृत्राचा भेद केल्याने त्यापासून पाणी झिरपते, वाहते. आपल्या ऐश्वर्याने वृत्र पडलेला होता, त्यावेळी अहीला पाझर सुटला. पत् धातू झिरपणे, वाहणे या अर्थी आहे. पत्सुतःशी म्हणजे झिरपत पडलेला अहि.

९. यात बर्फाचे पाणी बनण्याच्या प्रक्रियेचे आलंकारिक भाषेत वर्णन आहे. वृत्र जिचा पुत्र आहे ती माता प्रवाह नदी निम्नभागी वाहते; जणू (= न) ती सहवत्सा, बलवान वासरू असलेली गाय आहे.

१०. या वाहणाऱ्या जलप्रवाहाचे, धेनूचे शरीर लाकडामध्ये पडलेले असते. हा अन्तरिक्ष, वप्र प्रदेश आहे. येथे झिरपणारे पाणी वाहाते. येथे इन्द्रशत्रू-वृत्र पसरलेला आहे. अक शब्दापासून क म्हणजे पाणी होय.

११. पणींनी गाई अडविल्या त्याप्रमाणे दास-पत्नी (उपयुक्त देय झिरपण्याने बनलेली) व अहि-गो-पा (बर्फापासून बनलेल्या गो म्हणजे पाण्याची स्वामिनी) नदी, जलप्रवाह निरुद्ध झालेली, अडखळलेली होती. गो हे अक, अकू याचे आद्य आकार-लोपाने बनलेले रूप. गो म्हणजे बर्फ, पाणी. या अर्थाने हा शब्द ऋग्वेदात अनेकानेक वेळा प्रयुक्त आहे. गूढ ठिकाणी असलेल्या वृत्राचा भेद केल्याने पाण्याचा प्रवाह पसरला. मन्त्र आठातल्याप्रमाणे या मंत्रातही अहि व वृत्र हे समानार्थ शब्द प्रयुक्त आहेत.

१२. या मंत्रात अक, अकु शब्दाचे, क ध्वनीचा श बनून झालेले अश्व म्हणजे बर्फ हे रूप प्रयुक्त

अनुक्रमणिका





आहे. अश्व शब्दाचे रूप अश्व्य, म्हणजे बर्फमय, बर्फाळ. अश्व्यः वारः म्हणजे बर्फमय विस्तार. पाणी पसरले. सोम वाढला. सात प्रवाह वाहू लागले. अश्व शब्दापासून, अश्व्य म्हणजे बर्फमय, बर्फाळ असा शब्दही ऋग्वेदात अनेक वेळा प्रयुक्त आहे ऋग्वेद ३.५५.१८ तो आलेला असून, इन्द्राचे अश्व्य म्हणजे ऋतुभिः ऊढत्वं असे स्पष्टीकरण सायणाचार्यांनी सुयोग्य रीतीने केलेले आहे.

अहि म्हणजे बर्फ

ऋग्वेद ७.३४.१६ या मन्त्रात अहि शब्दाची व्याख्याच आलेली आहे.

अब्जामुक्थैरहिं गृणीषे बुध्ने नदीनां रजःसु सीदन् ॥ १६

याचा अन्वय–रजःसु सीदन् नदीनां बुध्ने अब्जां अहिं उक्थैः गृणीषे ।

याचा अर्थ– नदीच्या बुडाच्या जागी पाण्यापासून जन्मलेल्या जलबिन्दूत वाहणाऱ्या अहीचे मी गाण्यांनी वर्णन करतो. येथे अहि, पाण्यापासून ऋतु, मोसमामुळे नदीच्या माथ्यावर बनतो, असे स्पष्ट केलेले आहे. तो झिरपल्याने नदी, ओहळ बनतात. यास्काचार्यांना या अहीची कल्पना स्वच्छपणे होती हे ऋग्वेद ६ ४९.१४ च्या टीकेत सायणाचार्यांनी स्पष्ट केले आहे.

तन्नोऽहिर्बुध्न्यो अद्भिरर्कैः तत्पर्वतस्तत्सविता च नो धात् ।

माथ्यावर असणारा तो अहि झिरपणाऱ्या (अर्कैः) पाण्यांनी आमच्यासाठी अन्न धारण करो; तसेच पर्वत व सविता अन्न धारण करोत. ऋ. ५.२९ या सूक्तात अहीपासून पाणी वाहते असे वर्णन मन्त्र २,३ व ८ मध्ये आले आहे. ५.३०.६ मन्त्रात– इन्द्रः अपः आशयानं अहिं प्र सक्षत् । (हतवान्) असे वर्णन आहे. ५.३२.२ या मन्त्रात– इन्द्र त्वं पर्वतस्य ऊधः अहिं शयानं जघन्वान् । येथे अहि हा पर्वताची दूध देणारी ऊधस् म्हणजे कास आहे असे म्हटले आहे.

ऋग्वेद ७.३५.१३ मन्त्रात– शं नो अहिः बुध्न्यः। माथ्यावर (पर्वताच्या) असलेला अहि आम्हाला कल्याणदायी बनो, अशी प्रार्थना केली आहे. ऋ. ७.३८.५ मन्त्रात– अहिः बुध्न्यः उत नः शृणोतु– ' आणि पर्वतमाथ्यावरील अहि आमचे ऐको ' अशी विनंती केलेली आहे. आमच्याविषयी आपण सद्भाव बाळगावा, हा आशय येथे व्यक्त झालेला आहे. अहि ही सदसद्विवेक व सारासार बुद्धी नसलेली, ऋतूंमुळे निर्मित नैसर्गिक वस्तू असली तरी, भोळ्या भावाने त्याने आमची हिंसा करू नये– मा नो अहिः बुध्न्यः रिषे धात् । (ऋग्वेद ५.४१. १६ व ७.३४.१७) अशी प्रार्थना करण्यात आलेली आहे. बर्फामुळे माणसांची हिंसा होते हे साधे सत्य येथे सांगितलेले आहे. भारतातही इतर देशांतल्याप्रमाणे, वर्षागिर्यारोहण संघ आज अस्तित्वात आलेले आहेत. हिमपर्वतावर चढणे धोक्याचे, जीवघेणे असते. हे गिर्यारोहकांच्या जीवनकथांवरून कळते. यावरून ऋग्वेदीय आर्यांनी ४००० वर्षांपूर्वी वर्णन केलेल्या वस्तुस्थितीचे व प्रार्थनेचे महत्त्व पाहून आश्चर्य व कौतुकही वाटते.

मेयर्हाफर यांच्या संस्कृत–जर्मन–आंग्ल व्युत्पत्तिकोशात या अहि शब्दाची धातुव्युत्पत्ती दिलेली नाही. परंतु अही म्हणजे गाय असा शब्द त्याने नोंदून अवेस्ताभाषीय अजी-' गाय ' असा संदर्भ दिलेला आहे. मोनिअर–वुइल्यम्स यानेही अही–गाय याची निघण्टूने केलेली नोंद घेतलेली आहे. त्यांने अहीवती या एका नदीनामाचा उल्लेख केलेला आहे. ती हिमनदी आहे, हे स्पष्ट आहे.

सिन्धु–गंगेच्या खोऱ्यात येऊन सुस्थिर, संपन्न जीवन उपभोगू लागल्यानंतर ऋग्वेदीय आर्यांतील विद्वानांना अहि–बर्फ याचा विसर पडला. स्तिम् धातुव्युत्पन्न हिम शब्द शेष राहिला. तो ऋग्वेदात १२ वेळाच आलेला आहे. वृत्र व अहि हे शब्दच बहुरूढ होते. अही शब्द ९० वेळा प्रयुक्त आहे, तर वृत्र शब्दाचा वापर ३७६ वेळा झालेला आहे. भारतीय वाङ्मयातून वृत्र व अहि हे विरळवापर बनले. ऋग्वेदातील १०१७ सूक्तांत एकूण मंत्र १०, ४६२ आहेत, तर त्यांतील शब्दसागर १,६५,००७ शब्दांचा आहे. आर्यांच्या जीवनात अहि, वृत्र, हिम यांची भर अफगाण देश व हिन्दुकुश पर्वतराजीने घातलेली आहे.

बहुरूढ शब्द वृत्र आहे. शब्दाच्या व्युत्पत्तीकडे न पाहता पर्वतशिखरे व त्यांचे वप्रप्रदेश यांवर पसरणाऱ्या बर्फ नावाच्या पदार्थाला वृत्र–पसरलेले असे

नाव आर्यांनी दिले. तेच बहुरूढ आहे. त्यानंतर ईराणी बोलीतून व्युत्पत्तीसाध्य अहि हा शब्द आला व रूढ झाला. त्यानंतर असाच हिम शब्द ईराणी बोलीतून पुढे आला. तो ऋग्वेदात अल्पप्रयोग आहे. पुढील साहित्यात मात्र तोच टिकून राहिला. वेरेथ्र, वृत्र असा शब्द अवेस्ता, पहलवी भाषांत, वारसा म्हणून, रूढ आहे. भारतीय साहित्यातल्यासारखीच या शब्दाची अवस्था ईराणी बाजूने दिसून येते. या शब्दांची मिथे चर्चिण्यात येत असली, तरी मूळ वस्तूवर नेमके बोट ठेवलेले आढळत नाही.

स्तिम् या मूळ धातूच्या विकासेतिहासात आणखी एका शब्दाचा विचार करणे आवश्यक आहे. मिह् धातू ऋग्वेदातच वावरतो. येथे त्याची १२ रूपे आढळतात. मिह् मुळाचे भूतकालिक मीढ असे आहे. ते व त्याचे ऋग्वेदीय उच्चारणरूप मीळ्ह ही दोन्ही ऋग्वेदात अनेक वेळा अनेक रूपविकासांनी प्रयुक्त आहेत. असा मीढ रूपाचा वापर १३ वेळा आणि मीढुस्, मीळ्हुष् याचा ४८ वेळा आढळतो.

व्हिटनी याने संस्कृत धातु, क्रियारूपे वर्णिली आहेत. त्यांची संख्या ८३६ आहे (पहा, वितनी, पृ. २४३). यात आद्य आणि अनाद्य, गौण किंवा विकसित धातूंचाही समावेश आहे. मूळ धातू सुमारे २०० आहेत (पहा, कत्रे, पृ. ६१). प्रस्तुत स्तिम् धातू ऋग्वेदात प्रयुक्त नाही. पण मिह् या धातूच्या वापराचा विस्तार वरती आला आहे. यास्काने प्रतिपादिलेल्या धातूच्या अर्थनित्यत्वाच्या तत्वाचा विचार केल्यास मिह् हा धातू स्तिम् या दुर्मिळ धातूशी निगडित असल्याचे दिसून येते. स्तिम् याची अर्थसंधारणा व मिह् धातूचे अर्थ पर्यायाने अर्थनित्यत्वाची आठवण करून देतात. मिह् धातू स्तिम् धातूचाच इतिहासक्रमातील विकास होय असे दिसून येते. स्तिम् मूळाच्या वर्णविपर्ययाने मिह् रूप बनलेले आहे, हे स्पष्टतया पुढे येते. स्, त् आणि म् या हलन्तांपैकी त् ध्वनीचा येथे लोप झालेला आहे. इ स्वर कायम आहे. म् आणि स् या शेष व्यंजनांचा विपर्यय होऊन मिह् शब्द साधलेला आहे.

ही प्रक्रिया ईराणी भाषेत, दोन्ही अवस्थांत शेष राहिल्याचे दिसून येते. ईराणीत सतीम्, सितीम् असा शब्द 'पाणी मिसळलेले रक्त, पू; जखम, खरचटणे' या अर्थाने आढळतो. येथे स्तिम् शब्द मूळ रूपात शेष आहे. मीख्-तन 'लघवी करणे, मुतणे' आणि मीसी-दन 'धुणे, धार काढणे, दोहणे' हे दोन शब्दही दिसतात. दोन्ही ठिकाणी मूळ त व्यंजनाचा लोप आहे. मीसी-दन हा शब्द मुळाला अधिक जवळचा आहे. मीख्-तन धातूत मूळ स् ध्वनीचा ह् आणि पुनः ह् ध्वनीचा, ईराणी परम्परेतून ख् बनलेला आहे. ईराणीत खोतन (मूळ स्वर स्थान, 'उगवती, पूर्व') शब्दाची ह्व-तन आणि ख्व-तन अशी दोन्ही प्राचीन रूपे आढळतात. आजही पशाईभाषिक या प्राचीन देशाला खोरस्तान असे म्हणतात (पहा मोर्जन्स्तर्न, खं. ३, पृ. २०६.५). मीख्तन धातूपासून ईराणीत मेग् 'ढग' वावरतो. तो संस्कृत मेघ शब्दाचा सहोदर सगोत्र आहे. मेग्-नाक 'ढगाळ, अभ्राच्छादित, २ धुईयुक्त, ३ धुव्वाँ-युक्त' (जबलपूरच्या धुव्वाँ—धारवरून) असा शब्द नित्यप्रयुक्त आहे. मेगख्त व मेफ्ख्त हे दोन शब्द ताज्या द्राक्षासाठी प्रयुक्त होतात.

सीमा शब्द ऋग्वेदात नाही. सीमन्, तिन्ही लिंगी आणि सीमा 'मर्यादा' हे शब्द उत्तरकालीन, महाभारतकालीन आहेत. सीमन् शब्दाचा एक अर्थ, सामान्य अर्थाखेरीज, प्राचीन कोशांवरून टिपलेला, 'नदीतट, समुद्रकिनारा' असा आहे (पहा, मोनिअर—वुइलयम्स्). यावरून सीमन् शब्द स्तीम् या मुळाशी सम्बन्धित आहे, असे दिसून येते. येथे मुळातील त व्यंजनाचा लोप झालेला आहे. वरती आलेल्या शिग्नी (शॉ—२) भाषेतील जिम्ब म्हणजे नदीतट हा पुरावा अत्यंत बोलका आहे. माझ्या आशीव (आ—सीम. नदीतटीय) या तेरणा नदीच्या वामतटीय गावाचा यामुळे चांगला बोध होतो. या गावात सातवाहनकालीन सापडलेले अनेक अवशेष माझ्या संग्रही आहेत. गावात मोठी पांढर आहे. त्याचप्रमाणे महानुभाव कालापासून परिचित असलेला धाराशीव गाव भोगावती नदीच्या उगमप्रदेशी, तटावर वसलेला आहे. या ग्रामनामातील शीव, सीम घटक स्तीम् धातूचा वारस आहे. याच सन्दर्भात अहमदनगर भागातून उगम पावणाऱ्या भीमानदीच्या वामतटीय सीना नदीनामाचा विचार व्हावा. सीना शब्द स्तीम् शब्दाचा सगोत्रच आहे. नद्, नन्द् या धातूपासून नद, नन्द, नदी, नन्दी अशी स्थाननामे पाण्याच्या संबन्धाने उद्गत झालेली

आहेत. नांदेड, नांदगाव, नन्दुरबारी (नन्दुरबार) ही गावे नन्द 'वाहणे, प्रवाहित होणे' धातूपासूनच आहेत. अफगाण लंदी (काबूल नदीचे नाव) आणि मराठी लेंडी ही याच धातूचा विकास होत. इंग्रजी लॅंद शब्दही याच धातूचा वारस आहे, लन्दन, नन्दन शब्दाचाच विकास होय. ही चर्चा दृष्टांतरूप आहे सीमन् 'किनारा' शब्दाचा स्तीम् या धातूचा संबंध अधिक खोलाने तपासला पाहिजे.

ऋग्वेदाच्या निर्मितिकाळात वैदिक भाषेच्या ७ बोली असल्याचा उल्लेख ऋग्वेदातच (१०.७१.३) आहे. स्तिम् या मूळाचे वारस ईराणीत सापडतात, हे वरती आलेले आहेच. स्तिम् शब्दाचे, एखाद्या ईराणप्रभाव क्षेत्रातून आलेल्या, मिह् धातूचा वापर ऋग्वेदात भरपूर असल्याचेही वरती आलेले आहे. मिह् 'लघवी करणे' इराणीतही आहे, हे लक्ष्य आहे. हाच अर्थ ऋग्वेदातही आहे. रेतसंक्रमण करणे हा मागाहूनचा अर्थ आहे. मिह् स्त्रीलिंगी नामाचा अर्थ धुके, धुवाँ, मुसळधार पाऊस असा आहे. मिहिका याचा अर्थ मिह् शब्दाच्या समान आहे. त्याचा अर्थ बर्फ असाही आहे. मिहिर शब्दाचा, जुन्या कोशाच्या आधारे, मोनिअर-वुइ-ल्यम्समध्ये अभ्र (ढग) असाही आढळतो. तो मिह् शब्दाचा विकास होय. या कोशाच्या मिहिर (सं. मित्र शब्दापासून) नोंदीत अशी सरमिसळ झालेली आहे. मिहिर-कुल (मित्रकृत्) शब्दही येथे चर्चिलेला आहे. मीर 'समुद्र, पेय, पर्वताचा विशिष्ट भाग' या अर्थाने निर्दिष्ट आहे. तो मिह् शब्दापासूनच्या मिहिर शब्दाचे पुढील तद्भवीकरण होय.

सं. मिह् शब्दाचेच रूप मिञ्जिकामिञ्जिक या या महाभारतातील रुद्राच्या रेतापासून जन्मलेल्या जुळ्यांची नावे असलेल्या रूपात निहित आहे. येथे मिह् धातूतील ह् ध्वनीचा ज बनलेला आहे. अनुनासिकीकरण आपातिक होय. याच संबंधात विष्णुपुराणात उल्लेखिलेल्या मिचिता या नदीनामाचा विचार व्हावा. येथे ज ध्वनीचा च बनलेला आहे. हा सुग्द बोलीचा सम्पर्क होय. ऋग्वेद १०.७५.६ मधील मेहत्नु या नदीनामाची येथे आठवण होते.

एकः शब्दः सम्यग्ज्ञातः शास्त्रान्वितः सुप्रयुक्तः स्वर्गे लोके कामधुक् भवति । हे उद्धरण पतञ्जलीच्या महाभाष्यात दिलेले आहे. ऋग्वेदात स्वर्ग शब्द एकदाच (ऋ. १०.९५.१८) आलेला आहे. त्या काळी हिमपर्वताच्या शिरोभागास दिव्, स्वर् म्हणत. चिरहिमाच्छित भागाला लगतचा भाग अन्तरिक्ष होता. दिव्, स्वराला पोचण्यात विष्णूची तिसरी क्रमणा होती. तेथील बर्फाचा छेदभेद करून खालील माणसे व प्राण्यांना पाणी उपलब्ध होत होते. आजचा काल्पनिक स्वर्ग ऋग्वेदाला ज्ञात नाही. वरील उद्धरणात असे शब्दज्ञान स्वर्गात उपयोगी पडते असे म्हटले आहे. माझ्या अल्पमतीनुसार शब्दाच्या समग्ज्ञानाने मनुष्य संस्कृतीचा अज्ञात इतिहास हाती लागतो. शब्द मनुष्यगणाचा सुगावा सांगतो. गोत्रकृत् स्तिम् शब्द आम्हाला स्वर्गाकडे नेवो.

संक्षेप व सन्दर्भ

अर्धमागधी– अर्धमागधी-इंग्लिश-हिंदी कोश, रतनचंद्रजी, प्रकाशित १९२२-२८

आनल्स– आनल्स, भां. प्रा. सं. सं, खं. ६१, १९८०, दे. व्यं. चौहान

कत्रे– हिस्तारिकल लिंग्विस्तिक्स इन इन्दो-आर्यन, सु. मं. कत्रे, मुंबई, १९४४

ग्रिअर्सन–इश्काश्मी, जेबकी अन्द यज्गुलामी लांगवेजेस, जी. ग्रिअर्सन, लंदन १९२०

ग्रे– जर्नल, अमेरिकन ओरिएन्तल सोसायती, खं. ६०, १९४०, लुई ग्रे

चौहान– भारत ईराणी संश्लेष, दे. व्यं. चौहान, पुणे ११८९५

तर्नर– आर्यभारतीय भाषांचा तौलनिक कोश, राल्फ तर्नर, लन्दन, १९६६

ताइम्स– ताइम्स वर्ल्ड अतलास, खं. २, लन्दन १९५९

दाण्डेकर– वेदिक मायथॉलॉजिकल ट्राक्ट्स्, दिल्ली, १९७९

निरुक्त– निरुक्त नोत्स्– २, म. अ. मेहेंदळे, पुणे १९७८

मेहेंदळे– स्तदीज इन हिस्तारिकल लेक्सिकोग्राफी, अ. म. घाटगे, पुणे, १९७३

मेहेंदळे-इ–इन्डो-आर्यन लिंग्विस्तिक्स, म. अ. मेहेंदळे, मुंबई १९६८

मोर्जेन्स्तर्न– इन्दो-ईरानियन फ्रान्तिअर लांग्वेजेस, खं. २, जी. मोर्जेन्स्तर्न, आस्लो १९३८

रिचर्डसन– पर्सिअन-अरबिक-इंग्लिश दिक्शनरी, रिचर्डसन, लन्दन, [२]१८२९

वार्षिक– वि. सं. मं. वार्षिक १९७९, नागपूर १९८०, दे. व्यं. चौहान

विजेसेकर– आनल्स्, भां. पा. सं. सं, खं. ४८–४९, विजेसेकर

वितनी– रूत्स्, व्हर्ब–फार्म्स आफ संस्कृत, वु. द. वितनी, दिल्ली [२]१९६३

वेलणकर– ऋक्सूक्तशति, हृ. द. वेलणकर, मुंबई, १९७२

शॉ– १ – जर्नल, रायल एसियातिक सोसायती, बंगाल, खं. ४५, १८७६, शॉ

शॉ– २ – जर्नल, रायल एसियातिक सोसायती, बंगाल, खं ४६, १८७७, शॉ

सेठ– पाइअसद्दमहण्णवो, हृ. त्रि. सेठ, वाराणसी, [२]१९६३





आणखी एक व्यक्तिलक्षी परीक्षण

मे. पुं. रेगे

प्रा. सौ. वीणा गजेन्द्रगडकर यांनी ए. जे. एयर यांच्या 'धि प्रॉब्लेम ऑफ् नॉलेज' या पुस्तकाच्या केलेल्या भाषांतराच्या* १२३–१२४ ह्या पृष्ठांवर पुढील परिच्छेद आढळतो.

"या जातिरूपाच्या स्मृतीचे लक्षण हे की, प्रसंगवशात घडणारा अपवाद सोडल्यास, ती आपल्याला भूतकाळासंबंधी ज्ञान देत नाही. इतिहासवेत्त्यांच्या बाबतीत हे निश्चित की, ज्या आठवत असतात त्या असतात भूतकाळवाचक वस्तुस्थिती; परंतु त्यांचे स्मृति-व्यापार ह्या दृष्टीने त्या तशा नसत्या तरीही ठीक होते. त्याला त्या आठवणे हे त्याने त्याचे रास्तपणे निवेदन करणे असते; त्याला आठवणाऱ्या वस्तुस्थिती काही वैज्ञानिक वस्तुस्थितीसारख्या काळाला विशिष्टपणे अनुलक्षून नसणाऱ्या असत्या, किंवा त्या वर्तमानकाळाला वा भविष्यकाळाला अनुलक्षून असत्या तरी ते तितक्याच प्रमाणात स्मृतीचे प्रदर्शन झाले असते; एखाद्या खगोलवेत्त्याला आठवेल की कोणत्यातरी भविष्यकालीन तारखेला सूर्यग्रहण घडणार आहे. आणि ह्या जातिरूपाची स्मृती भूतकाळाशी तत्त्वत: जोडलेली नसते. एवढेच नाही, ती मुळी ज्ञानाचे साधनच नसते असे म्हणावयास चांगली हेतुकारणेही आहेत. तो स्मृतिव्यापार ज्ञानाचा आविष्कार असतो. परंतु एकटा तो स्वत:, जे अवगत असते त्याचा स्वीकार करण्यासाठी पुरेशी भूमी होत नाही. उदाहरणार्थ, पीकॉकच्या साहित्याचा मी विशेष अभ्यास केला आहे, वा माझ्या संदर्भाची खात्री करून घेतल्याशिवाय मी अशा प्रकारची निवेदने बहुधा करीत नाही, अशा प्रकारच्या जास्तीच्या गृहीतकाशिवाय पीकॉक हा क्रोशे कॉस्टलचा लेखक होता, हे म्हणण्याची माझी तयारी, तो त्याचा लेखक होता ह्याचा पुरावा देत नाही. पीकॉकने खरोखर क्रोशे कॉस्टल लिहिले ह्यावर विश्वास बसण्यासाठी स्वतंत्र हेतुकारणे असल्याखेरीज, त्याने ते लिहिले असण्याची माझी आठवण नगण्य ठरेल. ती हेतुकारणे काय आहेत हे मला स्वत:ला अवगत नसेलही; ही माहिती मला मिळालीच कशी ह्याचीही विस्मृती मला झाली असेल; परंतु मला जे आठवत असते त्याला ज्ञानाचा भाग मानण्याची परवानगी देत असतात, त्या केवळ ह्या गोष्टी ज्या मला आठवतही नसतात, थोडक्यात म्हणजे, ह्या उदाहरणरूपात आठवणे म्हणजे एक यशस्वी कृती करणे असेल तर, जे काही ती कृती यशस्वी ठरविते ते, ती कृती केलेली आहे ह्या केवळ वस्तुस्थितीखेरीज दुसरे काहीतरी असले पाहिजे. त्या आपल्याला आठवतात ह्या कारणास्तव त्या वस्तुस्थिती तशा असतात हा विश्वास बाळगण्यास आपल्याला हेतुकारण असते असे नव्हे; तर त्या तशा असतात हा विश्वास बाळगण्याला हेतुकारण असते, ह्या कारणास्तव की त्या आपल्याला आठवतात हे म्हणण्याचा अधिकार आपला असतो."

ह्या उताऱ्यावरून इंग्रजीचे मराठी भाषांतर कशाशी खातात ह्याचा गजेन्द्रगडकर यांना पत्ता नाही हे स्पष्ट होईल. बायबलमधील प्रत्येक शब्द ईश्वरप्रेरित व म्हणून पवित्र आहे असे मानून बायबलचे शब्दश: मराठी भाषांतर करू पाहणाऱ्या मिशनरी मंडळींनीही ह्यापेक्षा अधिक मराठी वळणाची भाषा लिहिली असेल. चिं. वि. जोशी यांचे चिमणराव ह्यांनाच बाईंचे खरे पूर्वसूरी म्हणून ओळखावे लागेल. उदा. गुंड्याभाऊ यांना त्यांच्या प्राणांतिक उपोषणाच्या वेळी आलेल्या आणि चिमणराव यांनी उद्धृत केलेल्या पुढील तारा पहा:

---

* ज्ञान-समस्या (The Problem of Knowledge), अनुवाद: प्रा. सौ. वीणा गजेन्द्रगडकर, कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे ३०; किं. रु. १६.

" आपले उपोषण न्याय्य; परंतु आपला जीव भारतमातेस अधिक मूल्यवान्. विनवितो, जेवा." तसेच, "नका गमावू प्राण, यःकश्चित् खोट्या निर्णयाने बंद करा उपोषण." "निर्णय मी दिलेला म्हणवत नाही अगदी चूक किंवा अगदी बरोबर. माझे हृदय पालटले आहे. कृपेने बंद करा उपास.— अंकल अंक्लेसरिया." ह्या सबंध प्रकारात दैवदुर्विलास एवढाच की एयर हे शैलीदार लेखक म्हणून ओळखले जातात; त्यांच्या शैलीच्या 'Augustan elegance' साठी ते प्रसिद्ध आहेत.

गजेन्द्रगडकर यांनी केलेले भाषांतर ह्या स्वरूपाचे आहे एवढे म्हणून हे परीक्षण आटोपते घेता येईल. किंवा एखाद्या विशेष गुंतागुंतीच्या परिच्छेदाचे भाषांतर करताना बाई बऱ्याच अडखळल्या आणि त्यांनी विक्षिप्त भाषा वापरली, पण एऱ्हवी भाषांतर सुरळीतपणे झाले आहे असे असतानाही परीक्षणकर्त्याने नेमका ह्याच विचित्र भाषेतील परिच्छेद उद्धृत करून भाषांतराच्या सर्वसाधारण स्वरूपाविषयी गैरसमज निर्माण केला आहे असा संशय वाचकाला येऊ नये म्हणून कदाचित आणखी काही उतारे उद्धृत करणे योग्य ठरेल. म्हणजे वर उद्धृत केलेला उतारा प्रातिनिधिक आहे, अपवादात्मक नाही हे स्पष्ट होईल. उदा. पुढील उतारा घ्या : "पदार्थांचे ज्ञान असण्याच्या गोष्टी बोलणे कदाचित् तत्त्वमीमांसक दृष्टीने दिशाभूल करणारे असेल. अशी शक्यता आहे की, जे अमुक एका पदार्थाचे ज्ञान म्हणून भासते, अशा ज्ञानाच्या उदाहरणरूपाचे (instance) पर्यवसान नेहमीच, अमुक अशी गोष्ट आहे (something is the case) हे जाणण्यात होत असते, ह्या अर्थाने जे ज्ञान असते ते सत्य असावे लागते. पण धारणागत (believed) असते ते असत्यही असू शकते." (पृ. ३). (मूळ उतारा : Perhaps it is philosophically misleading to talk of knowing objects at all. It may be possible to show that what appears to be an instance of knowing some object always comes down, to knowing that something is the case. What is known, in this sense, must be true, whereas what is believed may very well be false.) किंवा पुढील वाक्ये घ्या : "त्यातील हेतुकारण हे की, अशी कोणतीही चित्तीय अवस्था असू शकत नाही की, जी वस्तुस्थिती-अभिमुख असते म्हणून जणू, वस्तुस्थिती तशी असल्याची हमी देत असते. येथे मी केवळ हे म्हणत नाही की, अशा अवस्था आढळतच नाहीत वा त्या कधी आढळतील हे कारणपरत्वे अशक्य असते, तर त्यापेक्षा म्हणजे, ते तार्किक दृष्टीने अशक्य असते" (पृ.१२) (The reason for this is that there cannot be a mental state which, being as it were directed towords a fact, is such that it guarantees that the fact is so. And here I am not saying merely that such states never do occur, or that it is causally impossible that they ever should occur, but rather that it is logically impossible.)

ह्या प्रकारची विद्रूप वाक्ये ह्या पुस्तकात पानापानांवर आहेत ह्याचा पडताळा कुणालाही घेता येईल. "येथे मी केवळ हे म्हणत नाही की, अशा अवस्था आढळतच नाहीत, वा त्या कधी आढळतील हे कारणपरत्वे अशक्य असते, तर त्यापेक्षा म्हणजे, ते तार्किक दृष्टीने अशक्य असते" हे वाक्य केवळ हेंगाडी नाही. मूळ इंग्रजी वाक्य जर डोळ्यापुढे नसेल तर त्याचा अर्थच लावता येणार नाही.

आता शेवटले, विशेष मजेदार असलेले उदाहरण : "आपण हे म्हणत नाही आहोत की, आपल्याला कोणतीच प्रारूप निवेदने सत्य म्हणून अवगत नसतात, किंवा त्यांतील काही अंतर्बोधाने— जेथे अंतर्बोधाने जाणणे म्हणजे सिद्धतेव्यतिरिक्त जाणणे असते— अवगत नसतात, हे आपल्या युक्तिवादात अभिप्रेत नाही, जितकेच हेही अभिप्रेत नसते की, कोणतीही भौतिक निवेदने सत्य असल्याचे आपण जाणू शकत नाही. जे ज्ञान आपल्याला आहे असे आपल्याला वाटते, ते आपल्याला नसते हे दर्शविण्यासाठी काही या युक्तिवादाची मांडणी केलेली नसते तर, फक्त हे दर्शविण्यासाठी की जाणण्याला, संज्ञतेच्या एखाद्या निस्खलन अवस्थेत

असण्याचा प्रतिदर्श दिला जाऊ नये. कारण अशा अवस्था असू शकत नाहीत." (पृ. १५)

अशा तऱ्हेची भाषांतरे हास्यास्पद आणि निरूपयोगी असतात हे तर झालेच; पण ती घातकही असतात. एयर यांचे इंग्रजी पुस्तक अलिकडच्या तत्त्वज्ञानात्मक साहित्यातील एक महत्त्वाचे पुस्तक आहे. एयर यांनी स्वतः त्याच्याविषयी असे म्हटले आहे की, "माझे युक्तिवाद (या सबंध पुस्तकात) मी अशा रीतीने मांडण्याचा प्रयत्न केला आहे, की व्यावसायिक तत्त्ववेत्त्यांप्रमाणेच सर्वसामान्य वाचकांनाही त्यांच्यांत रस घेता यावा..." मूळ इंग्रजी पुस्तक ज्यांनी समजून वाचले असेल, ते सर्व एयर आपल्या ह्या प्रयत्नात यशस्वी झाले आहेत असेच प्रमाणपत्र देतील. त्यांच्यापुढे हे अनाकलनीय मराठी भाषांतर ठेवले आणि तत्त्वज्ञानाच्या एका अनुभवी प्राध्यापिकेने ते केले आहे असे त्यांना सांगितले तर ह्या विषय मराठीतून, सुगमपणे तर सोडाच, पण कष्टानेही समजून घेता येईल अशा रीतीने मांडताच येणार नाही अशी त्यांची धारणा होईल; महत्त्वाच्या तत्त्वज्ञानात्मक प्रश्नांविषयीच्या विचारांचे माध्यम म्हणून मराठीचा वापर करता येणार नाही असा त्यांचा ग्रह होईल. ही घातक गोष्ट आहे.

'कॉन्टिनेन्टल' सारख्या प्रतिष्ठित प्रकाशनसंस्थेने हे भाषांतर प्रसिद्ध केले आहे. महाराष्ट्र शासनाने सवलतीच्या दरातील कागद त्याच्या प्रसिद्धीसाठी पुरविला आहे. "प्राचार्य दांडेकर धार्मिक, शैक्षणिक आणि सांस्कृतिक वाङ्मय प्रकाशन मंडळा"ने त्याला अनुदान दिले आहे. म्हणजे आजच्या आर्थिक अडचणीच्या परिस्थितीतही तत्त्वज्ञानावर पुस्तके प्रसिद्ध व्हावीत ह्याविषयी ह्या यंत्रणांना आस्था आहे. ही गोष्ट अनुकूल असताना ह्या स्वरूपाची पुस्तके जर प्रसिद्ध होत राहिली, तर उच्च ज्ञानाचे माध्यम म्हणून मराठीचा वापर आज करणे निदान अव्यवहार्य आहे ह्याच निर्णयाकडे बहुतेक संबंधित लोक येतील. आपण अशी कल्पना करण्याचा प्रयत्न करूया, की एयर यांचे हे मूळ इंग्रजी पुस्तक अजिबात उपलब्ध नाही आणि एम्. ए.च्या परीक्षेसाठी ज्ञानाविषयीच्या समस्यांचा अभ्यास करण्यासाठी आधारभूत म्हणून हे भाषांतर लावण्यात आले आहे. ह्या भाषांतराची कुठलीही चारपाच पाने वाचल्यानंतर जर आपण ही कल्पना करू गेलो तर आपल्याला भोवळ येईल. मूळ इंग्रजी पुस्तकातील कोणत्याही स्थळाशी त्यांचे बाईंनी केलेले भाषांतर ताडून पाहण्यातून जो अनुपम मौजेचा अनुभव वाचकांना लाभतो ती ('सत्यकथे'तील परीक्षणात म्हणण्यात येते त्याप्रमाणे) ह्या पुस्तकाची जमेची बाजू होय. ह्याशिवाय दुसरी जमेची बाजू त्याला नाही.

ह्या दुःखसुखमिश्रित वस्तुस्थितीपासून मराठीच्या महाविद्यालयीन अभ्यासक्रमांची रचना करणे ही ज्यांची जबाबदारी असते त्यांना एक महत्त्वाचा धडा घेता येईल. यापुढे नाही तरी, मुख्यतः महाविद्यालयीन विद्यार्थ्यांसाठी म्हणून मराठीतून सामान्य विज्ञाने, नैसर्गिक विज्ञाने आणि तत्त्वज्ञान या विषयांवर वाढत्या प्रमाणावर लेखन होत राहणार आणि यातील बरेचसे लिखाण इंग्रजी मजकुराचे उघडपणे किंवा छुपेपणे केलेले मराठी भाषांतर ह्या स्वरूपाचे असणार. तेव्हा इंग्रजीचे मराठी भाषांतर कसे करावे हे विद्यार्थ्यांना पक्के शिकविणे अतिशय आवश्यक आहे. विद्यार्थ्याला इंग्रजी भाषा थोडीफार यायला लागल्यापासून इंग्रजीचे मराठी भाषांतर करणे हा मराठी अभ्यासक्रमाचा अनिवार्य भाग बनविला पाहिजे.

वर म्हटल्याप्रमाणे एवढ्यावर हे परीक्षण आटोपते घ्यायला हरकत नाही. परंतु ह्या निमित्ताने कित्येक महत्त्वाच्या मुद्द्यांचा विचार करणे योग्य ठरेल. तत्त्वज्ञानावर मराठीत लिखाण करणाऱ्यांना ते आज करतात त्यापेक्षा अधिक सुबोध लेखन करावे अशी सूचना अनेकदा करण्यात येते. मराठीतून तत्त्वज्ञानावर आज जे लिहिले जाते ते निष्कारण क्लिष्ट आणि दुर्बोध असते ही नेहमी ऐकू येणाऱ्या तक्रारींतील एक तक्रार आहे. इंग्रजीतून करण्यात आलेल्या भाषांतराविषयी ही तक्रार अधिक तीव्रतेने करण्यात येते. "तुमचे भाषांतर वाचले तेव्हा काही कळले नाही. पण मूळ इंग्रजी वाचले ते सहज कळले आणि वाचताना मजा आली" ह्या स्वरूपात ही तक्रार व्यक्त होते. सामान्य माणसाला, म्हणजे तत्त्वज्ञानाचा खास अभ्यास न केलेल्या माणसाला सहजपणे कळेल अशा सोप्या, खुसखुशीत, प्रसन्न, नर्मविनोदी शैलीत बर्ट्रांड रसेल अवघड विषय कसा मांडतात ते पहावे

असा सल्ला अनेकदा देण्यात येतो. तेव्हा ह्या तक्रारींत आणि त्यांच्यांत असलेल्या गृहीतांत किती तथ्य आहे ह्याचा विचार करणे आवश्यक आहे.

भाषांतराचा विचार पुढे करू. पण तत्त्वज्ञानावर स्वतंत्रपणे करण्यात येणाऱ्या मराठी लेखनाविषयी एक गोष्ट सुरवातीलाच ध्यानी घेतली पाहिजे. ती ही, की तत्त्वज्ञानाच्या महत्त्वाच्या प्रश्नांवर आज जर कुणी चोखपणे मराठीत लिहिले, तर ते क्लिष्ट आणि दुर्बोध भासणे जवळजवळ अपरिहार्य आहे. ह्याची अनेक कारणे आहेत. एक तर मराठीत रुळलेली, वाचकाच्या सरावाची बनलेली अशी परिभाषा नाही. उदा. 'इम्प्लिकेशन', 'एन्टेलमेन्ट', 'फॉर्मल', 'कॅटेगॉरिकल' इ. शब्द सर्वसामान्य सुशिक्षित इंग्रजाच्या बोलण्यात आणि लिहिण्यात असतात. आणि हे शब्द तत्त्वज्ञानाच्या इंग्रजी तांत्रिक परिभाषेचेही भाग आहेत. अशा प्रत्येक शब्दासाठी दरवेळी मराठी शब्द बनवावा लागतो आणि त्याच्यापुढे कंसात मूळ इंग्रजी शब्द द्यावा लागतो. हे अपरिचित मराठी शब्द लिखाणात जेथे जेथे येतील. तेथे तेथे त्यांचे अर्थ प्रयत्नाने ध्यानात आणावे लागतात आणि अनेकदा त्या शब्दांचे मूळ इंग्रजी शब्द आठवून त्यांच्या द्वारा त्यांचे अर्थ ध्यानी घ्यावे लागतात. हे शब्द ज्याच्यात विखुरले आहेत असे मराठी गद्य प्रथमदर्शनीच विद्रूप दिसते. ही परिस्थिती आपल्या वैचारिक आणि भाषिक परावलंबित्वाची खूण आहे आणि ती कायम टिकणार नाही अशी आशा करूया. पण ही जी अडचण आहे, तिला लेखक व्यक्तिशः जबाबदार नसतो, ती आपल्या सामाजिक, सांस्कृतिक परिस्थितीतून उद्‌भवलेली असते ही गोष्ट जर आपण ध्यानात ठेवली नाही तर क्लिष्टतेचा आरोप आपण त्या लेखकाच्या शैलीवर करू आणि तो चूक व अन्याय्य आरोप ठरेल. उदा. लोकमान्यांचे सामाजिक धोरण ह्या विषयावर निबंध लिहिताना अशा इंग्रजी शब्दांची प्रतिबिंबे असलेल्या अपरिचित मराठी शब्दांचा वापर तितकासा करावा लागणार नाही. 'कान्टची नीतिमीमांसा' ह्या विषयावर लिहिणाऱ्याला करावा लागेल. त्याची शैली पहिल्या लेखाच्या शैलीपेक्षा कितीतरी अधिक क्लिष्ट भासेल. पण ही विषयाच्या स्वरूपापासून उद्‌भवणारी अडचण आहे, विशिष्ट लेखकाच्या असमर्थतेतून उद्‌भवणारी अडचण नव्हे ही गोष्ट सतत ध्यानात बाळगणे आवश्यक आहे.

आणि ही केवळ विषयाच्या स्वरूपापासून उद्‌भवणारी अडचण नव्हे. एका विशिष्ट पातळीवरच्या बौद्धिक व्यवहाराचे माध्यम म्हणून मराठी पुरेशी प्रगत झालेली नाही ह्या परिस्थितीपासून प्रामुख्याने उद्‌भवणारी ही अडचण आहे. मराठीच्या ह्या अप्रगत अवस्थेचा मराठी भाषेच्या अंगभूत कुवतीशी काही संबंध नाही. तिचा मराठी भाषिकांशी संबंध आहे. भाषेचे स्वरूप तिच्या सामाजिक वापरातून सिद्ध होते आणि तिला प्राप्त होते. विशिष्ट पातळीवरच्या बौद्धिक व्यवहाराचे माध्यम म्हणून, विशिष्ट पातळीवरील विचार मांडण्याचे आणि त्याचा परामर्ष करण्याचे माध्यम म्हणून मराठीचा उपयोग जर समाजात स्थिर झाला नसेल तर, त्या स्वरूपाचा विचार जेव्हा मराठीत मांडला जाईल तेव्हा भाषा अपरिचित, म्हणून विचित्र आणि म्हणून क्लिष्ट भासणे अटळ आहे. आणि ह्या परिस्थितीवरील खरा उपाय म्हणजे भाषेचा ह्या स्वरूपाचा वापर समाजात स्थिर करणे हा आहे.

ह्या संबंधात आणखी एक मुद्दा ध्यानात घेतला पाहिजे. मराठी भाषिक एका विशिष्ट पातळीवरील बौद्धिक व्यवहाराचे माध्यम म्हणून मराठीचा वापर करीत नाहीत ह्या म्हणण्यात असे अभिप्रेत आहे असे आपल्याला वाटेल की यासाठी ते दुसऱ्या भाषेचा, म्हणजे इंग्रजीचा वापर करतात. पण ही ही गोष्ट अभिप्रेत नाही. वस्तुस्थिती अशी आहे की ह्या बौद्धिक व्यवहारापासून ते अलिप्त, त्याच्याविषयी उदासीन आहेत. ज्या अमूर्त, संकल्पनात्मक पातळीवर तत्त्वज्ञानात्मक विचार चालतो, सामान्य तत्त्वे, त्यांच्या उपयोजनाचे प्रकार आणि व्याप्ती, आणि त्यांचे मूलभूत आधार ह्या प्रश्नांना भिडणारा विचार ज्या पातळीवर चालतो ती वैचारिक पातळीच आम्हाला दुःसह झाली आहे. ह्या व्यवहारासाठी इंग्रजी भाषा माध्यम म्हणून वापरण्याचा आमचा प्रघात आहे अशातली गोष्ट नाही; हा व्यवहारच आम्ही करीत नाही. उदा. आज मराठीत प्रसिद्ध होणाऱ्या लिखाणात ज्या शब्दप्रयोगाचा जास्तीत जास्त वापर होतो तो म्हणजे बहुधा 'सामाजिक समता' हा होय. पण समता

आणि तिचा न्यायाशी असलेला संबंध ह्या विषयावर तत्त्वज्ञानात्मक असे फारच थोडे लिहिले गेले आहे. 'तत्त्वज्ञानात्मक' लिखाण म्हणजे ह्या संकल्पनांचे नेमके आशय काय आहेत, त्यांचे परस्परसंबंध काय आहेत, त्यांचे प्रामाण्य कसे सिद्ध होते, सामाजिक व्यवहाराचे नियमन करण्यासाठी त्यांचे उपयोजन कसे करायचे असते ह्या प्रश्नांचा गंभीरपणे विचार करणारे लिखाण. मराठी माणसे हे लिखाण इंग्रजीतूनही करीत नाहीत व मराठीतूनही करीत नाहीत. मनुस्मृतीचा धिक्कार करणे आणि फुले–आंबेडकर यांच्याविषयी अतीव आदराने बोलणे यापलीकडे सामाजिक समतेचा विचार मराठीत गेलेला नाही आणि मराठी माणसांनी केलेला दिसत नाही. हे बौद्धिक क्षीणतेचे आणि परोपजीवित्वाचे लक्षण आहे. ज्या मूलभूत विचारावर सामाजिक ध्येये आणि कार्यक्रम, आणि सामाजिक आणि वैयक्तिक जीवनसरणी आधारलेली आहे तो विचारच आम्ही इतरांकडून उसना घेतला आहे. ह्यामुळे आमच्या निष्ठा आणि कृती ह्याही क्षीण आहेत.

ह्या एकंदर परिस्थितीमुळे, जेव्हा मराठी वाचक तत्त्वज्ञानात्मक लिखाणापासून दचकून निवृत्त होत असतो तेव्हा तो त्याच्या, 'क्लिष्ट' भाषेला दचकून निवृत्त होत नसतो तर त्या विचाराचीच क्लिष्टता त्याला असह्य झालेली असते. 'तुमचे मराठी आम्हाला समजत नाही, इंग्रजी छान समजते' हे त्याचे बोलणे आत्मवंचक असते. चोख विचार समजून घ्यायची त्याची मानसिक तयारीच नसते. ही तयारी करून घेणे हे विद्यापीठांचे काम आहे आणि त्याच्यात ती अयशस्वी ठरली आहेत. त्याला इंग्रजीतून मांडलेला तत्त्वज्ञानात्मक विचार समजत नसतो आणि मराठीतून मांडलेला समजत नसतो; कारण अमूर्त आणि शिस्तबद्ध विचाराच्या पातळीवर नांदायची त्याची इच्छा नसते आणि ह्यासाठी आवश्यक असलेली आणि अध्ययनाने प्राप्त होणारी मानसिक कुवत त्याच्यापाशी नसते.

ही इच्छा आणि कुवत जर पुरेशा सुशिक्षितांमध्ये पुरेशा प्रमाणात असती, तर तत्त्वज्ञानात्मक इंग्रजी लिखाण मराठी वाचकांनी पचविले असते, अनेकांनी मराठीतून तत्त्वज्ञानात्मक लिखाण केले असते, तत्त्वज्ञानाची मराठी परिभाषा स्थिर झाली असती आणि मराठीत सुरळीतपणे तत्त्वज्ञानावर लिहिणे शक्य झाले असते. शैलीची क्लिष्टता, बोजडपणा, प्रसन्नता, सुबोधपणा, सुवकपणा हे लेखकांचे वैयक्तिक गुणावगुण ठरले असते. तत्त्वज्ञानात्मक लिखाण म्हणजेच बोजड व क्लिष्ट लिखाण हे समीकरण आज जसे रूढ झाले आहे, तसे ते झाले नसते.

पण आज हे समीकरण रूढ आहे. तत्त्वज्ञानात्मक विचाराचा समाजात प्रसार होण्याच्या दृष्टीने ही अतिशय अनिष्ट अशी गोष्ट आहे. सामाजिक आणि वैयक्तिक जीवन निकोप व उन्नत होण्यासाठी तत्त्वज्ञानात्मक विचार बुद्धिजीवी वर्गाने आत्मसात केलेला असणे, सांस्कृतिक जीवनाचा तो आधार बनलेला असणे आवश्यक असते. ही गोष्ट घडून येण्यात आजची परिस्थिती आडकाठी निर्माण करते.

ह्यामुळेच अपक्व आणि उथळ लेखकांनी ह्या दुर्दैवी परिस्थितीचा गैरफायदा घेऊ नये ह्याविषयी अधिकच जागरुक राहणे आवश्यक झाले आहे. मराठीतील तत्त्वज्ञानात्मक लिखाण क्लिष्ट आणि दुर्बोध असणारच ह्या सामान्य विधानाच्या ढालीमागे पोकळ आणि आढ्यताखोर लिखाण सुरक्षित राहता कामा नये. ह्यासाठी जे तत्त्वज्ञानात्मक लिखाण मराठीत प्रसिद्ध होते त्याचे चोखपणे परीक्षण होणे आणि परीक्षणांचे परीक्षण होणे आवश्यक आहे. आज हे घडताना दिसत नाही. ह्या मुद्द्याविषयी मी ह्या लेखाच्या शेवटच्या भागात लिहिणार आहे. गजेंद्रगडकर यांनी ज्या उताऱ्याचे भाषांतर म्हणून केले आहे तो असा आहे :

It is characteristic of this type of memory that it does not, except incidentally, yield knowledge of the past. Certainly, in the case of the historian, the facts which are remembered are facts about the past; but, so far as his exercise of memory goes, they might just as well not have been. His remembering them consists in his stating them correctly; it would therefore be just as much a display of memory, in this

अनुक्रमणिका

sense, if the facts that he remembered were like some scientific facts in having no specific reference to time, or if they referred to the present or even to the future; an astronomer may remember that an eclipse of the sun will take place at some future date. And not only is this type of memory not essentially linked with knowledge of the past. There are good reasons for saying that it is not a source of knowledge at all. The exercise of it is a manifestation of knowledge. But it is not by itself a ground for the acceptance of what is known. My readiness to say, for example, that Peacock was the author of *Crotchet Castle* provides no evidence that he was the author, without some fnrther assumption such as that 'I have made a special study of Peacock's work, or that I do not usually make statements of this sort unless I have checked my references. Unless there were independent reasons for believing that Peacock did write *Crotchet Castle*, my 'remembering' that he did would count for nothing. I may not myself know what these reasons are; I may well have forgotten how I ever came to have this information. But it is only these things which I may not remember that give any warrant for regarding what I do remember as a piece of knowledge. In short, if remembering consists, in these instances, in giving a successful performance, what makes the performance successful must be something other than the mere fact that it is given. It is not because one remembers them that one has reason to believe that the facts are so, it is because there is reason to believe that they are so that one is entitled to say that one remembers them.

वरील परिच्छेदात एयर ह्यांनी जे मुद्दे मांडले आहेत आणि त्यांच्या समर्थनासाठी जे युक्तिवाद केले आहेत, ते मराठीतून समजावून देणे फारसे कठीण आहे असे मला वाटत नाही. एयर यांना जे म्हणायचे आहे ते असे आहे :

भूतकालीन वस्तुस्थितीविषयीचे आपले ज्ञान आपल्याला स्मृतीपासून प्राप्त होते, भूतकालीन वस्तुस्थितीविषयीच्या आपल्या ज्ञानाचा उगम स्मृतीमध्ये असतो असे आपण मानतो. ज्या टेबलापाशी बसून मी हे लिहीत आहे त्याच्यावर एक निळी दौत आहे. ही वस्तुस्थिती वर्तमानकालीन आहे आणि तिचे मला जे ज्ञान आहे ते ती दौत पाहिल्यामुळे झालेले आहे. तेव्हा पाहिल्याने, निरीक्षण केल्याने जे ज्ञान होते ते वर्तमानकालीन वस्तुस्थितीविषयीचे ज्ञान असते. उलट, स्मृतीमुळे जे ज्ञान होते ते भूतकालीन वस्तुस्थितीविषयीचे असते. आज सकाळी मी न्याहरीला काय खाल्ले ह्याचे मला जे ज्ञान आहे ते भूतकालीन वस्तुस्थितीविषयीचे आहे आणि हे ज्ञान मला स्मृतीपासून प्राप्त होते.

आता एयर यांचे म्हणणे असे आहे, की स्मृती म्हणजे भूतकालीन वस्तुस्थितींचे ज्ञान प्राप्त करून देणारी शक्ती असे जर आपण म्हणणार असू तर स्मृतीचा आणखी एक प्रकार आहे असे मानावे लागते. ह्या दुसऱ्या प्रकाराच्या स्मृतीपासून भूतकालीन वस्तुस्थितीचेच ज्ञान आपल्याला प्राप्त होते असा नियम नसतो. तिच्यापासून प्राप्त होणारे ज्ञान भूतकालीन वस्तुस्थितीविषयीचे असेल किंवा भविष्यकालीन वस्तुस्थितीविषयीचे असेल किंवा कालनिरपेक्ष वस्तुस्थितीविषयीचे असेल. उदा. वरून मोकळेपणे जमिनीकडे पडणारी वस्तू जमिनीच्या

अनुक्रमणिका

जितकी अधिक जवळ येते तितकी तिची पडण्याची गती अधिक असते हे मला माहीत आहे. हे माझे ज्ञान स्मृतीवर आधारलेले आहे. ही गोष्ट मी पूर्वी कधीतरी शिकलो आहे, मला ती कुणीतरी सांगितली आहे किंवा मी ती वाचली आहे आणि लक्षात ठेवली आहे आणि म्हणून ती आता मला माहीत आहे. तेव्हा हे ज्ञान स्मृतीवर आधारलेले आहे पण हे ज्ञान ज्या वस्तुस्थितीचे आहे ती वस्तुस्थिती कालनिरपेक्ष आहे. विशिष्ट काली अस्तित्वात असलेली अशी ती वस्तुस्थिती नाही. शिवाजीचा जन्म १६३० मध्ये झाला हे माझे ज्ञान स्मृतीवर आधारलेले आहे आणि ते भूतकालीन वस्तुस्थितीचे ज्ञान आहे. पण समजा, येत्या २० वर्षांत कोणकोणत्या तारखांना सूर्यग्रहण होणार आहे याची यादी मी पाठ केली आहे. आता मला जर कुणी विचारले, की सर्वांत नजिकच्या भविष्यात जे सूर्यग्रहण होणार आहे ते कोणत्या तारखेला होणार आहे ? आणि ह्याचे मी बरोबर उत्तर दिले तर माझे हे ज्ञान स्मृतीवर आधारलेले आहे हे उघड आहे आणि ते भविष्यकालीन वस्तुस्थितीचे ज्ञान आहे. तेव्हा स्मृतीचा एक प्रकार असा आहे, की ह्या प्रकारची स्मृती केवळ भूतकालीन वस्तुस्थितीचे ज्ञान प्राप्त करून देत नाही. ती कोणत्याही कालातील किंवा कालनिरपेक्ष वस्तुस्थितीचे ज्ञान प्राप्त करून देते.

एयर यांचा दुसरा मुद्दा असा, की ही जी दुसऱ्या प्रकारची स्मृती आहे ते प्रमाण ज्ञान प्राप्त करून देण्याचे साधन आहे, असे मानता येत नाही. या टेबलावर सध्या एक निळी दौत आहे हे जे माझे ज्ञान आहे. त्याचे प्रामाण्य, हे ज्ञान व्यक्त करणाऱ्या विधानाची सत्यता, कशावर आधारली आहे ? तर ती दौत मी पाहत आहे ह्या माझ्या अनुभवावर ती आधारली आहे. तेव्हा प्रत्यक्षानुभव किंवा निरीक्षण हे प्रमाण ज्ञान प्राप्त करून देण्याचे एक साधन आहे. तसेच समजा, सकाळी मी घरात एकटाच होतो, दुसरे कुणी तेथे आले नव्हते, मी न्याहरीसाठी काही पदार्थ बनवले, ते सर्व खाल्ले, काही अवशेष राहिला नाही, सर्व भांडी आणि बशा साफ धुतल्या आणि समजा मी न्याहरी करून २४ तास उलटून गेले आहेत. ह्या परिस्थितीत मी ह्या न्याहरीला काय खाल्ले ह्याचे ज्ञान केवळ माझ्या स्मृतीवर आधारलेले राहील. समजा मला असे स्पष्ट स्मरते आहे, की मी ह्या न्याहरीला ऑम्लेट खाल्ले. तर 'मी ह्या न्याहरीला ऑम्लेट खाल्ले' ह्या विधानाची सत्यता, ही वस्तुस्थिती मला स्मरते आहे ह्यावर आधारलेली असेल 'मी न्याहरीला ऑम्लेट खाल्ले' हा माझा विश्वास सत्य आहे हा माझा दावा, हा माझा विश्वास माझे ज्ञान म्हणून गणले पाहिजे हा माझा दावा माझ्या स्मरणावर आधारला आहे आणि हे ज्ञान अन्य कोणत्याही उगमाकडून प्राप्त होण्यासारखे नाही. 'समोर टेबल आहे' हे माझे ज्ञान जसे टेबल पाहण्याच्या प्रत्यक्षानुभवापासून मला प्राप्त होते त्याप्रमाणे 'मी न्याहरीला ऑम्लेट खाल्ले' हे माझे ज्ञान मला माझ्या स्मृतीपासून प्राप्त होते.

पण एयर यांचे म्हणणे असे आहे, की स्मृतीच्या ज्या दुसऱ्या प्रकाराचा विचार आपण करीत आहोत ती अशी प्रमाण ज्ञान प्राप्त करून देणारी शक्ती असते असे मानता येत नाही. ह्या म्हणण्याचे स्पष्टीकरण करावे लागेल. समजा, मला कुणी विचारले, "'यमुनापर्यटण' ह्या कादंबरीचा लेखक कोण ?" आणि "बाबा पदमनजी हे तिचे लेखक आहेत" असे उत्तर मी दिले. ही माझी माहिती, हे माझे ज्ञान स्मृतीवर आधारले आहे हे आपण पाहिले आहे. आता 'हे माझे ज्ञान' असा त्याचा उल्लेख करण्यात "बाबा पदमनजी हे 'यमुनापर्यटण' ह्या कादंबरीचे लेखक आहेत" हे विधान सत्य आहे हे अभिप्रेत आहे. पण हे विधान सत्य आहे हे कसे ठरते ? ते सत्य आहे हे मानायला आधार काय ? समजा, पाच मिनिटांपूर्वी समोरच्या आकाशात वीज चमकून गेलेली मी पाहिली होती ही वस्तुस्थिती आहे. मग, पाच मिनिटांपूर्वी समोरच्या आकाशात वीज चमकून गेली ह्या वस्तुस्थितीचे माझे ज्ञान केवळ माझ्या स्मरणापासून मला प्राप्त होते, ही वस्तुस्थिती मला स्मरते आहे म्हणून ती मांडणारे विधान सत्य आहे असे ठरते असे आपण म्हणू. पण ह्याच थाटात "बाबा पदमनजी हे 'यमुनापर्यटण' ह्या कादंबरीचे लेखक आहेत" ही वस्तुस्थिती मला स्मरते म्हणून ती व्यक्त करणारे विधान सत्य आहे असे म्हणता येत नाही. हे विधान सत्य आहे की नाही हे स्वतंत्रपणे ठरते; त्याच्याशी संबंधित असा

जो पुरावा आहे त्याच्यावरून ठरते. किंवा 'यानंतरचे पहिले सूर्यग्रहण अमूक तारखेला होणार आहे' हे माझ्या स्मृतीच्या जोरावर मी केलेले विधान सत्य आहे की नाही हे संबंधित पुरावा तपासून ठरवावे लागते, मला ही गोष्ट स्मरते म्हणून हे विधान सत्य आहे असे आपण म्हणणार नाही. कित्येक विशिष्ट प्रसंगी आपण असे म्हणूही. समजा मी मित्रांबरोबर प्रवासाला गेलो आहे, पुढले सूर्यग्रहण कधी होणार आहे असा प्रश्न निघाला, आमच्याजवळ पंचांग नाही आणि ते कुठे मिळण्यासारखे नाही, आणि ह्या परिस्थितीत पुढले सूर्यग्रहण कधी होणार आह हे समजा मी सांगितले. आता कुणी असे म्हणेल, "की ह्या माणसाने सूर्यग्रहणांचा खास अभ्यास केला आहे, वेळ आणि तारखा यांच्याविषयीची ह्याची स्मरणशक्ती अतिशय चोख आहे, आणि पक्की माहिती असल्याशिवाय हा कधी विधाने करीत नाही असा आपला अनुभव आहे. तेव्हा हा सांगतो ते सत्य म्हणून मान्य केले पाहिजे." हे म्हणणे सयुक्तिक ठरेल. पण आता, मला जे स्मरते आहे ते सत्य म्हणून ज्ञान म्हणून का स्वीकारावे याची खास कारणे आपण देत आहोत. मला ही गोष्ट स्मरते ह्या केवळ कारणासाठी ती सत्य आहे असे आपण मानीत नाही. आणि अखेरीस ती सत्य आहे की नाही हे संबंधित पुराव्याच्या आधारे ठरते.

तेव्हा असे म्हणता येते, की ही जी दुसऱ्या प्रकारची स्मृती आहे तिचे फळ म्हणून योग्य प्रसंगी आपण काही विधाने करू शकतो, म्हणजे एका प्रकारचे वर्तन करू शकतो. पण आपण केलेले वर्तन यशस्वी आहे की नाही, म्हणजे आपण केलेली विधाने सत्य आहेत की नाहीत हे स्वतंत्रपणे ठरत असते आणि ही विधाने असत्य आहेत असे ठरले तर आपली स्मृती कुचकामी ठरते. मला काही गोष्टी स्मरतात ह्या आधारावर त्या सत्य आहेत असे ठरत नाही. तर त्या सत्य आहेत असे मानायला आधार असल्यामुळे त्या गोष्टी मला स्मरत आहेत असे म्हणण्याचा अधिकार मला प्राप्त होतो.

एयर ह्यांनी मांडलेले मुद्दे असे आहेत. ते समजायला फार कठीण आहेत असे नाही. मराठी वाचकाला ते समजतील अशा भाषेत, आवश्यक तर त्यांचा विस्तार करून आणि उदाहरणांचे साहाय्य घेऊन, आपण ते मांडू शकतो. तत्त्वज्ञान मराठीतून मांडण्याचा हाच मार्ग सर्वांत फलदायी ठरेल.

आता वरील उताऱ्याचे भाषांतर करूया :

"स्मृतीच्या ह्या प्रकाराचे वैशिष्टय असे आहे, की प्रसंगोपात्त अपवाद वगळता तिच्यापासून भूतकाळाचे ज्ञान प्राप्त होत नाही. एखादा इतिहासकार जर आपण घेतला तर अर्थात त्याला आठविणाऱ्या वस्तुस्थिती भूतकाळाविषयीच्या असतात; पण त्याच्या स्मरणशक्तीच्या व्यापाराचे विषय एवढ्यापुरते जर ह्या वस्तुस्थितींकडे पाहिले तर त्या भूतकाळाविषयी असायचे काही कारण नसते. त्या इतिहासकाराला ह्या वस्तुस्थितींचे बिनचूकपणे निवेदन करता येते ह्याच्यातच त्याची त्यांच्याविषयीची आठवण सामावलेली असते; (ह्या वस्तुस्थितींचे त्याला बिनचूकपणे निवेदन करता येते यावरूनच केवळ त्या त्याला आठवत आहेत असे आपण म्हणतो.) तेव्हा त्याला आठवत असलेल्या वस्तुस्थिती जर कित्येक वैज्ञानिक वस्तुस्थितींप्रमाणे विशिष्ट काळाला अनुलक्षणाऱ्या नसत्या, किंवा वर्तमानकाळाचा किंवा भविष्यकाळाचाही निर्देश करणाऱ्या असत्या, तरी त्यांच्यातून त्याचे स्मरणच व्यक्त झाले असते. उदा. भविष्यकालातील कोणत्यातरी तारखेला सूर्यग्रहण व्हायचे आहे ही गोष्ट एखाद्या खगोलशास्त्रज्ञाला आठवेल. तेव्हा ह्या प्रकारचे स्मरण स्वरूपतः भूतकालाच्या ज्ञानाशी निगडीत नसते. ही गोष्ट तर झालीच; पण दुसरी गोष्ट अशी, की स्मृतीचा हा प्रकार प्रमाण ज्ञान प्राप्त करून देणारे साधनच नसते असे म्हणायला चांगली कारणे आहेत. स्मृतीच्या ह्या प्रकाराच्या व्यापाराचे एक विशिष्ट ज्ञान हे फलित असते. पण ते ज्ञान म्हणून स्वीकारार्ह ठरण्यासाठी ते स्मृतीपासून प्राप्त झाले आहे एवढाच आधार पुरेसा नसतो. उदा. पीकॉक हा क्रोशे कॅसलचा लेखक होता असे उत्तर देण्याची माझी तयारी, पीकॉक खरोखर ह्या पुस्तकाचा लेखक होता हे दाखवून देणारा पुरावा ठरत नाही. तो पुरावा ठरण्यासाठी मी पीकॉकच्या ग्रंथांचा खास अभ्यास केला आहे, किंवा मी करीत असलेल्या विधानांचे संदर्भ नीट तपासल्याशिवाय मी अशा प्रकारची विधाने करीत नसतो असे आणखी काहीतरी गृहीतक स्वीकारावे लागेल. पीकॉकने खरोखरच क्रोशे

कॅसल लिहिले आहे यावर विश्वास ठेवण्यासाठी स्वतंत्र आधार नसता तर त्याने हे पुस्तक लिहिले आहे हे माझे 'स्मरण' असून नसल्यासारखे ठरले असते. आता ह्या आधारभूत गोष्टी काय आहेत ह्याचे ज्ञान मला स्वतःला नसेल; ही माहिती मला कधी कशी झाली हे मी विसरूनही गेलो असेन. पण मला आता जे स्मरत आहे ते ज्ञान आहे असे मानायचा अधिकार केवळ, ह्या, मी आता विसरून गेलेल्या गोष्टींवर, आधारलेला आहे. तेव्हा थोडक्यात असे म्हणता येईल की, वरील उदाहरणांच्या बाबतीत एक विशिष्ट वर्तन यशस्वीपणे करण्यामध्ये (विशिष्ट वस्तुस्थितींचे निवेदन करण्यामध्ये) जर स्मरण सामावलेले असेल तर केवळ ते वर्तन करण्यात आले आहे यावरून ते यशस्वीपणे करण्यात आले आहे असे ठरत नाही, याहून दुसऱ्या कोणत्यातरी गोष्टीमुळे ते यशस्वी आहे की नाही हे ठरते. आपल्याला काही वस्तुस्थिती आठवत असतात ह्यापासून, आपल्याला त्या जशा आठवत असतील तशाच त्या आहेत असे मानायला आधार लाभत नाही; तर वस्तुस्थिती अशा अशा आहेत असे मानायला आधार असल्यामुळे (त्या तशा आहेत असे निवेदन मी केले तर) मला त्यांचे स्मरण आहे असे म्हणायचा अधिकार प्राप्त होतो."

तात्पर्य असे, की एयर यांच्या वरील परिच्छेदाचे भाषांतर मराठीत करणे अशक्य नाही. पण त्यांचे विचार मराठी वाचकाला समजावून देण्यासाठी त्यांनी मांडलेल्या मुद्द्यांचे व युक्तिवादांचे स्वतंत्रपणे विवेचन करणे हा अधिक फलदायी मार्ग आहे. गजेन्द्रगडकर यांनी ह्या भाषांतराला जे प्रास्ताविक भाष्य जोडले आहे ते त्यांच्या भाषांतरापेक्षाही, पण वेगळ्या प्रकारे, भयानक आहे. तत्त्वज्ञानावर कसे लिहू नये ह्याचे मॉडेल त्यांनी, ह्या प्रस्तावनेद्वारे, मराठी लेखक–वाचकांपुढे ठेवले आहे. ही प्रस्तावना त्यांनी कोणाला उद्देशून लिहिली आहे? त्यांच्या म्हणण्याप्रमाणे, "'ज्ञानाची समस्या' ह्या मराठी अनुवादाला मी लिहिलेले काहीसे दीर्घ प्रास्ताविक तत्त्वज्ञानाचे विद्यार्थी नजरेसमोर ठेवून लिहिले आहे, परंतु ...... इतर विषयांच्या अभ्यासक वाचकांनाही त्यात रस वाटण्याचा संभव आहे." (पृ. बावीस). पण इतर विषयांच्या अभ्यासक वाचकांना सोडाच, तत्त्वज्ञानाच्या खास विद्यार्थ्यांनाही लेखिकेला काय म्हणायाचे आहे व ते कोणत्या कारणांसाठी म्हणायचे आहे हे समजेल अशा रीतीने ही प्रस्तावना लिहिण्यात आलेली नाही. लेखिका विधाने करीत जाते, त्यांचा आशय स्पष्ट करीत नाही, त्यांच्यापासून कोणती विधाने निष्पन्न होतात हे दाखवून देत नाही, त्यांचे समर्थन कसे करण्यात आले आहे किंवा करता येईल ह्याचा उलगडा करीत नाही. यामुळे विषयाभोवती अधिकाधिक दाट धुके गोळा होत जाते. ह्या परिस्थितीत तत्त्वज्ञानाचा नवशिका वाचक लेखिका अतिशय विद्वान आहे पण हा काही समजण्यासारखा विषय दिसत नाही अशा भावनेने पूर्णपणे कुंठित होईपर्यंत प्रस्तावना वाचीत राहील. ज्याला तत्त्वज्ञानाचे ज्ञान आहे अशा वाचकाला लेखिकेला विषयाचे विवेचन करणारे लिखाण करता येत नाही, आणि ही गोष्ट शिकविल्याने साधत असेल तर ती तिला कुणी शिकविलेली नाही हे दिसून येईल. मराठीच्या महाविद्यालयीन अभ्यासक्रमाचे नियोजन करणाऱ्या मंडळींनी ह्या गोष्टीचाही विचार करणे योग्य ठरेल. मुद्दे मांडणारे, त्यांचे स्पष्टीकरण व विस्तार करणारे, त्यांच्या खंडनमंडनासाठी युक्तिवाद सादर करणारे गद्य कसे लिहावे याचे शिक्षण, भाषाशिक्षणाचा भाग म्हणून विद्यार्थ्यांना देणे आवश्यक आवश्यक आहे.

लेखिकेच्या विवेचनशैलीचा नमुना म्हणून पुढील परिच्छेद पहा :– "परंतु ज्या गोष्टीची जाणीव तत्त्वज्ञानाबाहेर तर सोडा, पण तत्त्वज्ञानाच्या प्रान्तातही, विशेषेकरून भारतात, आढळत नाही, ती म्हणजे विज्ञानामुळे तत्त्वमीमांसेत झालेली, म्हटले तर क्रान्ती. विज्ञानांच्या पद्धतीला एका अंगाने डेकार्टने प्रतिसाद दिला होता, परंतु सतराव्या शतकात लॉकने मांडलेला अनुभववाद म्हणजे जणू, तत्त्वमीमांसेने विज्ञानाचे आव्हान आत्मसात केल्याची पावती. 'तत्त्वांचे' वा 'सत्यांचे' ज्ञान ही ज्ञानाची पारंपरिक व्याख्या अनुभववादाने मागे टाकली व ज्ञानात 'पदार्थाला' म्हणजे व्यक्तिरूप (individual) भौतिक पदार्थाला (Physical object) केन्द्रस्थान दिले, व्यक्तिरूप भौतिक पदार्थ आपापल्या पुरताच निर्णित होऊ शकतो, म्हणून व्यक्तिगत

मनाचे दृग्बोध (Percepts) हे एकच ज्ञानाचे मूलभूत साधन म्हणून मान्य केले. अनुभववादाच्या शिस्तीला धरून जाताना ज्ञानाचा गाभा—केवळ गणित व विज्ञान नव्हे तर, ' ह्याचसाठी केला होता अट्टहास ' असे ज्याबद्दल म्हणता येईल तो व्यक्तिगत पदार्थ तसेच ते व्यक्तिगत मन गळून जात असल्याचे ह्यूमने दाखवून दिले. लक्षात घेण्याची गोष्ट म्हणजे, लॉकप्रणीत अनुभववादाची ही फलनिष्पत्ती, अनुभववादाची इतिश्री होत नाही ही भूमिका तत्त्वज्ञानाने स्वीकारली. त्यामुळे अनुभववादाला नव्या बैठकीवर, कदाचित नव्या स्वरूपातही स्थिर उभे करण्याची समस्या आधुनिक तत्त्वज्ञानापुढे उभी राहिली." (पृ. अकरा-बारा).

ह्या धुक्यातून हिंडणे मनोरंजक व बोधप्रद ठरेल. विज्ञानामुळे तत्त्वमीमांसेत ' म्हटले तर ' जी क्रान्ती घडून आली तिचे विवेचन बाई करीत आहेत. त्या म्हणतात, की डेकार्टने विज्ञानाच्या पद्धतीला प्रतिसाद दिला होता. पण काय प्रतिसाद दिला होता हे त्या अजिबात सांगत नाहीत. त्यांच्या एवढ्या वाक्यात देकार्त हजेरी लावून प्रस्तावनेतून कायमचा लुप्त होतो. पुढचे त्यांचे म्हणणे असे, की लॉकने जो अनुभववाद मांडला ती म्हणजे जणू तत्त्वमीमांसेने विज्ञानाचे आव्हान आत्मसात केल्याची पावती. विज्ञानाने तत्त्वमीमांसेला काय आव्हान दिले, पूर्वी तत्त्वमीमांसेचे स्वरूप काय होते, विज्ञानामुळे ह्या स्वरूपात कोणते मूलभूत बदल करणे आवश्यक झाले होते, लॉकने प्रतिपादन केलेल्या अनुभववादामुळे ह्या दिशेने बदल घडून यायला कशी सुरवात झाली ह्याचे काहीही विवरण बाई करीत नाहीत. त्या एवढेच सांगतात, की ज्ञान हे तत्त्वांचे किंवा सत्यांचे असते अशी ज्ञानाची पारंपरिक व्याख्या होती ती लॉकने मागे टाकली आणि ' व्यक्तिरूप (individual) भौतिक पदार्थाला केन्द्रस्थान दिले ' म्हणजे लॉकने काय केले ? सत्यांचे ज्ञान असे काही असते हे लॉकने नाकारले का? की विशिष्ट भौतिक वस्तूंचे ज्ञान हे प्राथमिक असते आणि सत्यांचे ज्ञान दुय्यम असते असे त्याने म्हटले का ? असे त्याने म्हटले असेल तर विशिष्ट भौतिक वस्तूंचे ज्ञान कोणत्या अर्थाने प्राथमिक असते ? ज्याला दुय्यम ज्ञान म्हटले असेल त्याचा प्राथमिक ज्ञानाशी कोणता संबंध असतो ? बाई काही सांगत नाहीत. लॉकनंतर ह्यूमची पाळी येते. ह्यूमविषयी बाई म्हणतात, की "अनुभववादाच्या शिस्तीला धरून जाताना ज्ञानाचा गाभा..... गळून जात असल्याचे त्याने दाखविले" आता ही अनुभववादाची शिस्त म्हणजे काय ? बाई काही सांगत नाहीत. ज्ञानाचा गाभा गळून जातो म्हणजे काय होते ? कुठून गळतो ? कुठे गळतो ? गळल्यावर त्याचे काय होते ? तो वाहून जातो की साचून राहतो ? हे प्रश्न अनुत्तरित रहतात. ह्यूमने नेमके काय दाखवून दिले ? त्याने नेमका विचार कोणता मांडला ?

सारांश, बाईंना काय म्हणायचे आहे हे गूढच राहते. बाईंना अभिप्रेत असलेला वाचकवर्ग म्हणजे तत्त्वज्ञानाचे विद्यार्थी आणि सर्वसामान्य सुशिक्षित माणसे. हे वाचक ह्या प्रकारच्या विवेचनामुळे केवळ बुचकळ्यात पडतील. तत्त्वज्ञानाची ज्याला माहिती आहे असा वाचक बाईंना कदाचित काय म्हणायचे आहे ह्याची अटकळ करू शकेल. पण ही अटकळच राहील. अतिशय गहन, सूक्ष्म, अमूर्त पातळीवरचा विचार मांडता मांडता अखेरीस मराठी भाषेच्या सामर्थ्याच्या मर्यादा बाईंनी गाठल्या, भाषा वाकली, काही ठिकाणी मोडली आणि म्हणून विवेचन दुर्गम ठरले असे काही झालेले नाही, बाईंनी फारसे काही सांगितलेलेच नाही. आपण हे वाचले पण आपल्याला काही समजले नाही अशी रुखरुख जेव्हा वाचकाला लागते, तेव्हा जो मजकूर आपण वाचला त्याच्यातून लेखकाला काही सांगायचे आहे असे तो गृहीत धरीत असतो. बाईंच्या ह्या प्रस्तावनेच्या बाबतीत हे गृहीतक गैरलागू ठरते. समजा, एखाद्याने बोलण्यासाठी म्हणून तोंड उघडले, बोलताना होतात तसे तोंडाचे आकार केले पण प्रत्यक्षात शब्द उच्चारले नाहीत. मग दूर असलेल्या माणसाला आपल्याला ह्याने काहीतरी सांगितले, पण ते आपल्याला ऐकू आले नाही असे वाटेल. पण ती त्याची भूल ठरेल. बाईंचे विवेचन ह्या स्वरूपाचे आहे.

बाईंना स्वतःला काही सांगायचे नाही पण महान तत्त्ववेत्त्यांचा निर्देश करणारी प्रस्तावना त्यांना लिहायची आहे ही गोष्ट जर वाचकांनी ध्यानी घेतली, तर ते पुढील उतारा त्रास करून न

घेता वाचू शकतील. आणि त्याची मौजही त्यांना लुटता येईल. (ज्या प्रकारचे प्रश्न उपस्थित करून त्यांनी स्वत:ला त्रास करून घेऊ नये ते मी कंसात दिले आहेत.)

"लॉकच्या अनुभववादाला ह्यूमने दिलेले अकारभावी रूप बदलून एयर त्याला देतात ती भावरूप सार्थता त्यांना त्यांच्या 'तार्किक प्रत्यक्षवादाच्या' (logical positivism) भूमिकेमुळे साध्य होते. 'तार्किक प्रत्यक्षवाद' ही लुडविग् विट्गेन्स्टाइनच्या 'ट्रॅक्टटस लॉजिको-फिलॉसॉफिकस' (१९२२) ह्या ग्रंथाने अनुभववादाला दिलेली संजीवनी असे म्हटले तर तें अतिशयोक्तीचे होऊ नये. अनुभववादाला पेचात टाकणारे 'द्रव्य' म्हणजेच पदार्थातील 'वस्तुत्व' ही संबोधना विट्गेन्स्टाईनने सर्वप्रथम वर्ज्य ठरविली व अनुभववादाला मुळातच तर्काभिमुख केले. ('द्रव्य' किंवा 'वस्तुत्व' ह्या संबोधनेचा आशय काय ? [जिला हल्ली मराठीत 'संकल्पना' म्हणतात तिला बाई 'संबोधना' म्हणतात.] तिच्यामुळे अनुभववाद पेचात का येतो ? अनुभववादाचे नेमके सिद्धांत तरी काय आहेत ? व्हिट्गेन्स्टाइन यांनी अनुभववादाला तर्काभिमुख केले म्हणजे काय केले ? त्यापूर्वी अनुभववाद तर्काला पराङ्मुख होता काय ? म्हणजे तो कसा होता ? अनुभववाद 'वस्तुत्व' ही संबोधना मान्य करीत होता म्हणून तो तर्काला पराङ्मुख होता आणि ही संबोधना व्हिट्गेन्स्टाइन यांनी वर्ज्य केल्यामुळे तो तर्काभिमुख झाला, बाकी अनुभववाद आणि व्हिट्गेन्स्टाइन यांचे सिद्धांत ह्यांत काही भेद नाही असे आहे का ? 'वस्तुत्व' ही संबोधना आणि तर्काभिमुखता यांत परस्परसंबंध काय आहे ?) ट्रॅक्टटसचे मूलभूत वचन म्हणजे, 'जग हा वस्तुस्थितींचा समुच्चय आहे, वस्तूंचा नव्हे (१·१). त्यानुसार, वस्तुस्थिती म्हणजे 'आहे ते' व 'अणुपर वस्तुस्थितींचे अस्तित्व' (२·) 'आहे ते' वा अणुपर वस्तुस्थिती केवळ विधानांनी वा निवेदनांनी मांडली जाते. कारण 'वस्तुस्थितीला गती असते' (३·१४२) व विधान मुळातच "व्यक्तरूप असते" (३·१४१; ३·२५१). ह्याचा अर्थ केवळ विधान सार्थ असते; पदांना वा संज्ञांना स्वत:पर अर्थ नसतो, तर तो त्यांना केवळ विधानाच्या संदर्भात प्राप्त होतो (३·३). वस्तुस्थिती असते व ती कशी असते हे विधान एकदमच सांगते, आपल्या गतीने (३·१४३२). ह्याचा अर्थ, कांटने सांगितल्याप्रमाणे ज्ञान ही संयुक्तपणे साध्य होणारी फलनिष्पत्ती नसून, मुळातच ज्ञान एकरूप व एकभावी असते. हे त्याचे रूप संकीर्ण म्हणजे रचनाबंधपर असते. कारण रूप म्हणजेच 'रचनाबंधाची शक्यता' (२·०३३) आणि रचनाबंध म्हणजे गतिव्यक्तक तार्किक रूप (२·१८१). हे तार्किक रूप भाषेत म्हणजे भाषारचनेत आविष्कृत होत असते. (४·१२१)." (ही जी ट्रॅक्टेटसमधली गूढ, अर्थसंपृक्त वचने मशिनगनमधून सुटणाऱ्या गोळ्यांप्रमाणे बाईंनी आमच्यावर फेकली आहेत त्यांनी त्यांना काय साधायचे आहे ? त्यांचे अर्थ तरी काय आहेत ? 'अणुपर वस्तुस्थिती' म्हणजे काय ? 'वस्तुस्थितीला गती असते' म्हणजे काय ? "वस्तुस्थिती असते व ती कशी असते ते विधान एकदमच सांगते, आपल्या गतीनें." असे व्हिट्गेन्स्टाइनचे म्हणणे आहे असे बाई सांगतात. आणि पुढे म्हणतात की, "ह्याचा अर्थ कांटने सांगितल्याप्रमाणे ज्ञान ही संयुक्तपणे साध्य होणारी फलनिष्पत्ती नसून मुळातच ज्ञान एकरूप व एकभावी असते." ह्या व्हिट्गेन्स्टाइनच्या म्हणण्याचा अर्थ कसा काय होतो ? ज्ञान एकरूप असते म्हणजे कसे असते ते एकभावी असते म्हणजे कसे असते ? 'गतिव्यक्तक तार्किक रूप' म्हणजे काय ?)

हा एकंदर प्रकार हास्यास्पद आहे हे बाईंना कसे उमगत नाही ? बाईंची अशी कल्पना आहे का, की व्हिट्गेन्स्टाइनच्या ह्या वचनांच्या माऱ्यामुळे वाचक हबकून जातील आणि मग आपली चिकित्सक बुद्धी चालवू शकणार नाहीत ? पण बड्या नावांना आणि अवतरणांना न बिचकणारा एखादा वाचक निघाला आणि हे एकंदर काय चालले आहे हे ठाण मांडून समजून घेण्याचा त्याने निर्धार केला तर काय होईल ? उदा. बाई म्हणतात "वस्तुस्थितीला गती असते" (३·१४२). ह्याचा अर्थ काय ? माझ्यासमोर एक टेबल आहे ही वस्तुस्थिती आहे. हिला गती आहे म्हणजे काय ? टेबलाला ढकलून जरी त्याच्यात गती निर्माण केली तरी वस्तुस्थितीमध्ये कशी गती निर्माण करणार ? तेव्हा व्हिट्गेन्स्टाइनच्या

ज्या वचनाचा संदर्भ बाईंनी दिला आहे त्याच्याकडे वळल्याशिवाय आपल्याला गती नाही. बाईंनी निर्दिष्ट केलेले व्हिट्गेन्स्टाइनचे वचन असे आहे : " Only facts can express a sense, a class of names cannot." यातही गतीचा काही निर्देश नाही. पण आपण जर पुस्तकाच्या शेवटी दिलेल्या पारिभाषिक शब्दावलीकडे वळलो तर 'sense' या शब्दाला 'गती' हा मराठी प्रतिशब्द बाईंनी योजिला आहे असे दिसते. ही लेखिकेची पूर्णपणे खाजगी अशी शब्दयोजना दिसते. एखाद्या माणसाला गणितात गती असते असे आपण म्हणतो याचा अर्थ त्याला गणितातील संकल्पना, युक्तिवाद, अनुमाने सहजपणे, विशेष सायास न घेता समजू शकतात असा असतो. ह्यापासून ज्याअर्थी माणसाला गणितात गती असते त्याअर्थी गणिताला, म्हणजे गणिती विधानांना, गती असली पाहिजे, म्हणजे अर्थ असला पाहिजे असे अनुमान बाईंनी केलेले दिसते. ते कसेही असो, गती म्हणजे अर्थ, हा गतीला बाईंनी दिलेला अर्थ आपण खपवून घेऊ.

पण 'वस्तुस्थितीला गती असते' असे व्हिट्गेन्स्टाईन यांचे म्हणणे आहे असे जेव्हा बाई म्हणतात आणि आपल्या म्हणण्यासाठी ट्रॅक्टेटसमधील ३·१४२ या वचनाचा हवाला देतात, तेव्हा त्या घोटाळा करतात हे उघड आहे. कारण ३·१४२ चे म्हणणे असे आहे, की फक्त वस्तुस्थिती गती व्यक्त करू शकतात– बाईंच्या खास अर्थाने गती – नामांचा एखादा वर्ग गती व्यक्त करू शकत नाही. ट्रॅक्टेटस-मधील ३·१४ खालील वचनें विधान किंवा वाक्य आणि वाक्याने व्यक्त होणारी वस्तुस्थिती यांच्या-मधील संबंधाविषयीची आहेत. ही वचने अशी आहेत : ३·१४ The propositional sign consists in the fact that its elements, the words, are combined in it in a definite way. The propositional sign is a fact. (वैधानिक चिन्हाचे घटक, म्हणजे शब्द, त्याच्यात एका निश्चित प्रकारे एकत्रित झालेले असतात ह्या वस्तुस्थितीमध्ये वैधानिक चिन्ह सामा-वलेले असते. वैधानिक चिन्ह ही एक वस्तुस्थिती असते.) ३·१४१ The proposition is not a mixture of words (just as the musical theme is not a mixture of tones). The proposition is atriculate. (विधान हे शब्दांचे मिश्रण नसते (जसे एखादी म्युझिकल थीम हे स्वरांचे मिश्रण नसते.) विधान रचनात्म असते.) ३·१४२ Only facts can express a sense, a class of names cannot. (केवळ वस्तुस्थिती 'गती' व्यक्त करू शकतात, नामांचा एखादा वर्ग ती व्यक्त करू शकत नाही.) ३·१४३ That the propositional sign is a fact is concealed by the ordinary form of expression, written or printed. (For in the printed proposition, for example, the sign of a proposition does not appear essentially different from a word. Thus it was possible for Frege to call the proposition a compounded name.) वैधानिक चिन्ह ही वस्तुस्थिती असते हे अभिव्यक्तीच्या नेहमीच्या, लिखित किंवा मुद्रित रूपामुळे, दडविले जाते. (कारण, उदा. एखाद्या छापलेल्या विधानात विधानाचे चिन्ह एखाद्या शब्दाहून स्वरूपतः वेगळे आहे असे भासत नाही. ह्यामुळे विधानाला सामासिक नाम म्हणणे फ्रेगेला शक्य झाले होते.)

ह्या वचनांवरून बाई मानतात त्याप्रमाणे, किंवा बाईंनी म्हटले आहे त्याप्रमाणे वस्तुस्थिती घेतली तर तिला गती असते असे व्हिट्गेन्स्टाईन यांना म्हणायचे नाही आणि तसे त्यांनी म्हटलेलेही नाही. या विभागात वस्तुस्थिती कशी व्यक्त होऊ शकते ह्याचा विचार ते करीत आहेत आणि त्यांचा निष्कर्ष थोडक्यात असा आहे, की वाक्य हे एक (शक्य असलेली) वस्तुस्थिती व्यक्त करीत असते. पण शब्दांचा एक समूह असे वाक्याचे स्वरूप नसते. तर शब्दांची एका विशिष्ट प्रकारे रचना करण्यात आलेली आहे ही वस्तुस्थिती म्हणजे वाक्य असते. आणि अशी वस्तुस्थिती असणे हे ज्याचे स्वरूप आहे असे वाक्य (शक्य) वस्तुस्थिती व्यक्त करीत असते. ३·१४३२ ह्या वचनात हे अधिक स्पष्ट झाले आहे. We must not say "The complex sign 'a R b' says 'a stands in relation R to b'"; but we must say, "*That*

'a' stands in a certain relation to 'b' says *that* a R b."

(ह्याचे भाषांतर करणे कठीण आहे. पण प्रयत्न करता येईल. थोडे प्रास्ताविक भाष्य आवश्यक आहे. 'अ ब च्या उत्तरेला आहे' असे एखादे संबंधवाचक वाक्य घेऊ. 'अ' हे एका विशिष्ट व्यक्तीचा निर्देश करणारे विशेषनाम आहे, 'ब' हे असेच दुसऱ्या व्यक्तीचा निर्देश करणारे विशेषनाम आहे आणि 'स' ह्या अक्षराने 'उत्तरेला असणे' ह्या संबंधाचा निर्देश होतो असे मानूया. मग 'असब' हे चिन्ह 'अ बच्या उत्तरेला आहे ह्या वाक्याचा संक्षेप आहे असे होईल. आता 'असब' हे चिन्ह 'अ ही वस्तू ब ह्या वस्तूशी स ने संबंधित आहे' असे सांगणाऱ्या संबंधवाचक वाक्याचे प्रतिनिधी आहे असे मानता येईल. मग व्हिट्‌गेन्स्टाइन यांच्या वरील वाक्याचे भाषांतर असे करता येईल : "'असब' हे मिश्र चिन्ह 'अ बशी स ह्या संबंधाने संबंधित आहे' असे म्हणते" असे आपण म्हणता कामा नये; तर आपण असे म्हटले पाहिजे, की "'अ' (ह्या चिन्हाचे) 'ब' ह्या (चिन्हाशी) एका विशिष्ट संबंधाने जे संबंधित असणे आहे ते असब असे आहे असे म्हणते.")

तेव्हा बाईंनी व्हिट्‌गेन्स्टाइन यांची काही वचने भरभर उद्धृत केली, पण ती का उद्धृत केली हे स्पष्ट केले नाही हे तर झालेच. पण त्यांनी व्हिट्‌गेन्स्टाइन यांच्या वचनांचा मथितार्थ म्हणून जो दिला आहे त्याचा आणि त्या वचनांचा काही संबंध पोचत नाही असेही म्हणावे लागते.

उदा. बाईंनी केलेली पुढील विधाने घ्या : "हे त्याचे (ज्ञानाचे) रूप संकीर्ण म्हणजे रचनाबंधपर असते. कारण रूप म्हणजेच 'रचनाबंधाची शक्यता' (२.०३३) आणि रचनाबंध म्हणजे गतिव्यक्तक तार्किक रूप (२.१८१) हे तार्किक रूप भाषेत म्हणजे भाषारचनेत आविष्कृत होत असते. (४.१२१)" (पृ. पंधरा)

म्हणजे बाईंच्या म्हणण्याप्रमाणे व्हिट्‌गेन्स्टाइन यांचे म्हणणे असे आहे, की ज्ञानाचे तार्किक रूप भाषारचनेत आविष्कृत होत असते आणि ह्याला आधार म्हणून त्यांनी (४.१२१) ह्या वचनाचा आधार दिला आहे. ४.१२१ असे आहे :

Propositions cannot represent the logical form : this mirrors itself in the propositions.

(विधाने तार्किक रूपाचे चित्रण करू शकत नाहीत : ते स्वतःला विधानांत प्रतिबिंबित करते.)

That which mirrors itself in language, language cannot represent.

(जे स्वतःला भाषेत प्रतिबिंबित करते, त्याचे चित्रण भाषा करू शकत नाही.)

That which expresses *itself* in language, *we* cannot express by language.

(जे स्वतःला भाषेमध्ये व्यक्त करते, ते आपण भाषेद्वारा व्यक्त करू शकत नाही.)

The propositions *show* the logical form of reality. They exhibit it.

(विधाने वास्तवतेच्या तार्किक रूपाचे दर्शन घडवितात. ती ते प्रदर्शित करतात.)

तेव्हा ह्या वचनांचा मुद्दा चित्रण करणे (to represent) आणि स्वतःला दाखविणे (something showing itself) यांच्यात भेद करणे हा आहे. व्हिट्‌गेन्स्टाइनच्या म्हणण्याप्रमाणे वस्तुस्थितीचे चित्रण करता येते, वस्तुस्थितीविषयी विधान करता येते; तार्किक रूपाचे चित्रण करता येत नाही, त्याच्याविषयी विधान करता येत नाही, पण तार्किक रूप विधानातून स्वतःला दाखवून देते असा आहे. ह्या म्हणण्याचा अर्थ आणि महत्त्व काहीही असो, बाईंनी ह्या मुद्द्याला कुठे स्पर्शही केलेला नाही हे उघड आहे.

पुढे पहा : बाईंचे म्हणणे असे आहे की व्हिट्‌गेन्स्टाइन यांचे म्हणणे असे आहे की "'विधाने असतातच' जशा वस्तुस्थिती असतातच." म्हणजे असे की अगोदरचे पार्मेनिडीसपासून हेगेल–ब्रॅड्ली-पर्यंतचे तत्त्ववेत्ते 'विधान शक्य कसे होते ?' ह्या प्रश्नात अडकून पडले होते पण व्हिट्‌गेन्स्टाइन यांनी ठामपणे असे सांगितले की विधाने असतात आणि वस्तुस्थिती असतात. आणि संदर्भ म्हणून (४.२२१, ५.५५ आणि ६.२१) ह्या वचनांचा बाईंनी निर्देश केला आहे.

आता, ४·२२१ असे आहे : "It is obvious that in the analysis of propositions we must come to elementary propositions, which consist of names in immediate combination.

The question arises here, how the propositional connexion comes to be.

(विधानांचे विश्लेषण करीत गेलो तर आपण मूलविधानांशी येऊन ठेपणारच आणि नामे अव्यवहितपणे एकत्रित होऊन मूलविधाने घडलेली असतात हे उघड आहे.

येथे हा प्रश्न उपस्थित होतो : वैधानिक जुळणी कशी घडून येते.)

म्हणजे या वचनात विधानांचे घटक काय असतात ह्याचे व्हिट्‌गेन्स्टाइन यांनी विवेचन केले आहे. विधाने किंवा वस्तुस्थिती असतातच हे येथे सांगितलेले नाही.

५·५५ हे वचन असे आहे : We must now answer a priori the question as to all possible forms of the elementary propositions.

The elementary proposition consists of names. Since we cannot give the number of names with different meanings, we cannot give the composition of the elementary proposition.

(मूलविधानांची सर्व शक्य रूपे कोणती ह्या प्रश्नाचे आपल्याला आता अनुभवपूर्व रीतीने उत्तर दिले पाहिजे.

मूलविधान नामांचे बनलेले असते. आपण भिन्न अर्थांच्या नामांची संख्या काय आहे हे सांगू शकत नसल्यामुळे मूलविधानाची घडण सांगू शकत नाही.) ह्याच्यातही विधाने असतातच असे सांगितलेले नाही.

६·२१ : Mathematical propositions express no thoughts. (गणिती विधाने कोणताही विचार व्यक्त करीत नाहीत.) तेव्हा बाई व्हिट्‌गेन्स्टाइनने मांडलेला म्हणून जो मुद्दा सांगतात आणि त्याला आधार म्हणून जो संदर्भ देतात त्यांच्यांत काही संबंध असत नाही.

ही बाईंनी व्हिट्‌गेन्स्टाइनची केलेली अवस्था. इतर तत्त्ववेत्त्यांची त्यांनी केलेली अवस्था याहून वेगळी नाही. उदा. प्लेटो घ्या. बाईंचे म्हणणे असे आहे की " 'विधान शक्य कसे होते' हा पार्मेनिडीसला (इ. स. पूर्व ५ वे शतक पूर्वार्ध) पडलेला प्रश्न– ज्याचे उत्तर प्लेटोच्या 'सोफिस्ट' ह्या संवादापासून हेगेल–ब्रॅडलेपर्यंत 'तादात्म्य–भेद' ह्या संबोधांच्या भाषेत दिले जात होते–......" [मूळात 'संबोधा' ऐवजी 'संबोधना' असे पडले आहे पण ही अर्थात मुद्रणाची चूक आहे.] (पृ. पंधरा) म्हणजे विधानाची अंतर्गत घडण तादात्म्य-भेद ह्या संकल्पनेने साधलेली असते असे मत प्लेटोने मांडले आहे. आता प्लेटोने असे काही केलेले नाही हे स्पष्ट आहे. त्याने मांडलेले मत असे आहे, की 'लोगोस'चा (वचन, विचार, विधान) जन्म 'फॉर्म्स' एकमेकांत गुंफल्याने होतो– Logos owes its birth to the weaving together of Forms with each other– वचन हे नाम आणि क्रियापद अशा दोन प्रकारच्या शब्दांचे बनलेले असते; आणि सर्वांत साध्या वचनामध्ये एक नाम आणि एक क्रियापद एकमेकांत गुंफलेले असतात, उदा. 'थीटिटस उडत आहे.' कारण अशा रीतीनेच आपण 'काही म्हणू' शकतो. वस्तूचे नाव घेणे वेगळे आणि तिच्याविषयी काही म्हणणे वेगळे. तिच्याविषयी काही म्हणायचे असेल तर तिच्या नामाचा केवळ उच्चार करून चालणार नाही. त्या नामाशी एका क्रियापदाची सांगड घालावी लागते. तेव्हा बाईंनी तादात्म्य-भेद हा संबोध प्लेटोच्या बाबतीत कुठून काढला देव जाणे.

लॉककडे वळूया. बाईंचे म्हणणे असे आहे की, "...सतराव्या शतकात लॉकने मांडलेला अनुभववाद म्हणजे जणू, तत्त्वमीमांसेने विज्ञानाचे आव्हान आत्मसात केल्याची पावती. 'तत्त्वां'चे वा 'सत्यांचे' ज्ञान ही ज्ञानाची पारंपरिक व्याख्या अनुभववादाने मागे टाकली व ज्ञानाला 'पदार्थाला' म्हणजे व्यक्तिरूप (individual) भौतिक पदार्थाला (Physical object) केंद्रस्थान दिले. व्यक्तिगत भौतिक पदार्थ आपापल्यापुरताच निर्णित होऊ शकतो, म्हणून व्यक्तिगत मनाचे

दृग्बोध (Percepts) हे एकच ज्ञानाचे मूलभूत साधन म्हणून मान्य केले. " (पृ. बारा).

म्हणजे बाईंचे म्हणणे असे की लॉकप्रणीत अनुभववादाने ज्ञान हे तत्त्वांचे किंवा सत्यांचे असते ही पारंपरिक भूमिका नाकारली. आता आपले जे ज्ञान असते ते सत्यांचेच असते अशी लॉकची भूमिका आहे. पहा : " All the knowlebge we have being only of particular or general truths ... " (John Locke : An Fssay Concerning Human Understanding: Book IV, Ch. VI, 2) म्हणजे " आपल्याला जे ज्ञान असते ते फक्त विशिष्ट किंवा सामान्य सत्यांचे असल्यामुळे" ... तसेच पहा : " ... and thus a man may be said to know all those truths which are lodged in his memory by a foregoing clear and full perception..." (कित्ता Book IV, Ch I, 8 (ii)) म्हणजे "अगोदरच्या स्पष्ट आणि पूर्ण दर्शनाने जी सत्ये माणसाच्या स्मृतीत प्रविष्ट केली असतील, त्या सर्वांचे त्याला ज्ञान असते असे म्हणता येईल". तेव्हा सत्यांचे ज्ञान असते ही कल्पना अनुभववादाने मागे टाकली हे बाईंचे म्हणणे साफ चूक आहे.

"तसेच व्यक्तिगत मनाचे दृग्बोध (Percepts) हे एकच ज्ञानाचे मूलभूत साधन म्हणून (लॉकने) मान्य केले " हे बाईंचे म्हणणेही चूक आहे. प्रतिभान (इंटयुइशन), आणि प्रतिभानांवर आधारलेली सिद्धी (डेमन्स्ट्रेशन) ही ज्ञानाची मूलभूत साधने म्हणून लॉकने मान्य केली आहेत. लॉकची ज्ञानमीमांसा बाईंनी जशी ती मांडली आहे त्यापेक्षा कितीतरी अधिक गुंतागुंतीची व प्रगल्भ आहे.

सारांश, हे ह्या स्वरूपाचे पुस्तक आहे.

झाली एवढी ग्रंथलक्षी टीका पुरे झाली असे मानून आता व्यक्तिलक्षी टीकेकडे वळूया. ह्या संदर्भात अभिप्रेत असलेल्या व्यक्ती म्हणजे महाराष्ट्रातील तत्त्वज्ञानाचे सर्व प्राध्यापक होत. त्यांनी ज्या प्रश्नाचा विचार केला पाहिजे तो हा, की ' कॉन्टिनेन्टल ' सारख्या मान्यता पावलेल्या प्रकाशनसंस्थेकडून ह्या स्वरूपाचे पुस्तक कसे प्रकाशित होऊ शकते ? ही शक्यता सिद्ध होण्याच्या अटी कोणत्या ? ह्या प्रश्न टाळणे सोयीचे असले, तरी व्यावसायिक दृष्टया बेजबाबदार ठरेल.

सामान्यपणे प्रकाशनासाठी म्हणून आलेले पुस्तक प्रकाशनयोग्य आहे की नाही ह्यावर एखाद्या अधिकारी परीक्षकाचा अभिप्राय घेण्याचा शिरस्ता असतो. कुणाही परीक्षकाने ह्या भाषांतराचे दोनतीन परिच्छेद वाचले असते, तरी आहे ह्या स्वरूपात ते प्रकाशन करणे हास्यास्पद ठरेल असाच अभिप्राय त्याने दिला असता ह्यात शंका नाही. ही साधी खबरदारी प्रकाशकांनी का घेतली नाही ?

एखाद्या प्रकाशकाचे स्वगत भाषण जर आपण ऐकले तर ह्या प्रश्नाचे उत्तर मिळू शकेल. " मी प्रकाशनाचा व्यवसाय करतो आणि तो फायदेशीर होईल अशा रीतीने करतो. परंतु मराठीत अनेक विषयांवर दर्जेदार पुस्तके प्रसिद्ध करावी अशी माझी इच्छा आहे आणि ह्यासाठी नफातोटयाच्या विचाराला काही प्रमाणात मर्यादा घालायला मी तयार आहे.

मला स्वतःला तत्त्वज्ञानातले फारसे काही कळत नाही. पण तत्त्वज्ञानाचे अनुभवी आणि चांगले असे मराठी प्राध्यापक आहेत याविषयी माझ्या मनात शंका नाही. ही माझी खात्री साधार आहे. कारण तत्त्वज्ञान शिकविण्याचा आणि तत्त्वज्ञानाच्या विद्यार्थ्यांची परीक्षा घेण्याचा व्यवहार महाराष्ट्रातील विद्यापीठांतून सुरळितपणे चालू आहे. अनेक विद्यार्थ्यांना पहिला वर्ग मिळतो, पदके वगैरे मिळतात, ते तत्त्वज्ञानात संशोधन करतात, त्यांतील काही प्राध्यापक बनतात, ते तत्त्वज्ञान शिकवितात, हे सर्व चालू आहे. ह्या व्यवहारात फारसा भ्रष्टाचार आहे असेही दिसत नाही. प्राध्यापक स्वतःच शिकवितो आणि आपल्या विद्यार्थ्यांची स्वतःच परीक्षा घेतो, पण शिकविण्यासारखे त्याच्याकडे काहीच नसते व म्हणून तो खरोखर शिकवीत नसतो आणि विद्यार्थ्यांना काही येतही नसते; पण तो स्वतःच परीक्षा घेत असल्यामुळे विद्यार्थ्यांना तो चांगल्या प्रकारे उत्तीर्ण करतो अशा तऱ्हेचा भोंदूगिरीचा व फसवेगिरीचा हा व्यवहार नाही. परीक्षकांचे मंडळ असते आणि ते विद्यार्थ्यांची सामूहिक रीतीने परीक्षा घेते. म्हणजे एका प्राध्यापकाने आपल्या विद्यार्थ्यांना जे शिकविलेले असते, त्याच्या आधारा-

वर त्याने दिलेली उत्तरे इतर प्राध्यापकांना समजतात, पटतात व चांगली वाटतात. तेव्हा तत्त्वज्ञानाचे कित्येक चांगले मराठी प्राध्यापक आहेत ही गोष्ट सिद्ध होते.

पण माझ्याकडे येणाऱ्या हस्तलिखितांची गुणवत्ता पारखण्याच्या दृष्टीने ह्या प्राध्यापकांचा काही उपयोग नाही. कारण मराठी प्राध्यापकांमध्ये कंपू असतात ही प्रसिद्ध गोष्ट आहे. मी जर तत्त्वज्ञानावरील हस्तलिखित कुणाही तत्त्वज्ञानाच्या ज्येष्ठ प्राध्यापकाकडे पाठविले, तर एक तर तो लेखकाच्या कंपूतील असणार किंवा नसणार. तो जर लेखकाच्या कंपूतील असला तर तो हस्तलिखिताची भलावण करील, नसला तर नालस्ती करील. ह्या लोकांमध्ये परस्पर हेवेदावे, मत्सर, वितुष्ट इ. गोष्टी फार आहेत. एकमेकांविषयी पश्चात् चांगले बोलताना ते कधीही आढळत नाहीत. असे असू नये, पण वस्तुस्थिती अशी आहे. तिला इलाज नाही. मनुष्यस्वभाव किंवा प्राध्यापकी स्वभाव म्हणून ती सोडून देऊ. तात्पर्य एवढेच की तत्त्वज्ञानावरील हस्तलिखिताचे वस्तुनिष्ठ परीक्षण करून घेणे आजच्या परिस्थितीत शक्य नाही व म्हणून ज्येष्ठ प्राध्यापकांकडून आलेली हस्तलिखिते किमान गुणवत्तेची तरी असणार असे समजून प्रसिद्ध करणे हाच व्यावहारिक मार्ग ठरतो."

हे स्वगत कुणाला अन्याय करणारे आहे असे म्हणता येणार नाही. ह्या परिस्थितीत, मराठीत तत्त्वज्ञानावर प्रसिद्ध होणाऱ्या पुस्तकांची किमान गुणवत्ता सांभाळण्यासाठी त्यांचे परीक्षण करणे ही आपली व्यावसायिक जबाबदारी आहे असे प्राध्यापकांनी मानले पाहिजे. मला जुने वाद उगाळायचे नाहीत, परंतु त्यांचे स्मरण याप्रसंगी करून देणे मला आवश्यक वाटते. गेल्या काही वर्षांत डॉ. ग. ना. जोशी, डॉ. सुरेंद्र बारलिंगे आणि डॉ. ग. ना. लवंदे यांच्याबरोबर तत्त्वज्ञानातील काही प्रश्नांविषयी माझे वाद झाले. ह्या प्रत्येक वादाला वैयक्तिक भांडणाचे स्वरूप आले, तत्त्वचर्चेचे आले नाही. माझी बोचणारी आक्रमक शैली हे ह्याचे एक महत्त्वाचे कारण आहे असे कुणी म्हणू शकेल. हा दोषारोप माझ्यावर करण्यातही आला. वादासाठी समजा मी तो पतकरला. मग पुढचा प्रश्न असा, की ह्या वादात काही तात्त्विक प्रश्न उपस्थित होते की नाही? जोशी यांनी कांट व रसेल यांच्या काही सिद्धांतांचे जे विवेचन केले होते, त्यावर मी काही आक्षेप घेतले होते. बारलिंगे यांनी आकारिक अनुमानाच्या काही नियमांचे जे विवरण केले आहे, त्यातील चुका मी दाखविल्या होत्या. रा. भा. पाटणकर यांनी कांट-हेगेलच्या काही सिद्धांतांचे जे स्पष्टीकरण केले होते, त्यावर लवंदे यांनी घेतलेले आक्षेप फोल आहेत असे दाखवून देण्याचा प्रयत्न मी पुराव्यानिशी केला होता. पण ह्या तत्त्वज्ञानात्मक मुद्द्यांचे परीक्षण कुणी केलेच नाही. त्यांच्याविषयी सर्व प्राध्यापक तटस्थ राहिले. त्यांनी ह्या वादांत भाग घेतला असता, दोन्ही बाजूंच्या मुद्द्यांचे परीक्षण केले असते, तर ह्या वादांचा उगम जरी भांडणात असता, तरी त्यांना अखेरीस तत्त्वचर्चेचे स्वरूप प्राप्त झाले असते. अशा चर्चेतून वाद सुरू करणाऱ्या पक्षांचा आणि त्याच्यात नंतर सहभागी झालेल्या व्यक्तींचा, सर्वांचा सार्वजनिक रीतीने कस लागला असता आणि तत्त्वज्ञानात्मक लिखाणाच्या गुणवत्तेचे काही बहुमान्य दंडक स्थिर झाले असते.

आपण अशा चर्चेत भाग घेत नाही ह्याचे कारण आपल्यात सात्त्विक वृत्तीचा उत्कर्ष झालेला आहे हे आहे, की आपण आपला सार्वजनिक पद्धतीने कस लावून घ्यायला कचरतो हे आहे? ज्याच्यात सर्व सारखेच सार्वभौम असतात अशा अराजकातच आपल्याला सुरक्षितता वाटते का? पण असे असेल, तर आपण घेत असलेल्या परीक्षांचे प्रामाण्य केवळ त्यांच्या गोपनीयतेमुळे सुरक्षित राहते असा संशय घेतला जाईल.

सुदैवाने 'परामर्श' हे मराठी तत्त्ववेत्त्यांचे व्यावसायिक नियतकालिक स्थिर झाले आहे आणि एक सार्वजनिक व्यासपीठ त्यांना उपलब्ध झाले आहे. मराठी तत्त्वज्ञान परिषदही अवतीर्ण होऊ पाहत आहे. तत्त्वज्ञानावरील लिखाणाचे काही वस्तुनिष्ठ मानदंड प्रस्थापित करण्यासाठी त्यांचा उपयोग आपल्याला करून घेता येईल.

अनुक्रमणिका

'आचार्य' दप्तरी यांचे तत्त्वज्ञान* (उत्तरार्ध)

सुरेश म. डोळके

डॉ. दप्तरी 'आनंद' हेच धर्मशास्त्राने उपदेशिलेले मनुष्याचे प्राप्तव्य मानतात. पूर्वाचार्यांनीही आनंद हाच धर्मशास्त्राचा उद्देश मानलेला आहे. 'पुरुषार्थोऽतः शब्दादिति बादरायणः' या सूत्रात[17] श्रीव्यासांनी मान्यच केले आहे की, उपनिषदांचा विषय 'पुरुषार्थ' म्हणजे अत्यानंद प्राप्ती हा आहे. ब्रह्मप्राप्ती हे मनुष्याचे परमसाध्य आहे असे दप्तरीच म्हणतात असे नाही, सर्व पूर्वाचार्यही असेच म्हणतात. पण पूर्वाचार्य आणि दप्तरी यांच्यांत मूलभूत फरक हा आहे, की पूर्वाचार्य हे 'अनिर्वचनीय' असलेले ब्रह्म हा उपनिषदांचा विषय मानतात, तर दप्तरी हे ब्रह्माचे अभिव्यंजन असलेला जीव हाच उपनिषदांचा विषय मानतात. पूर्वाचार्य हे 'ब्रह्म' यापासून सुरुवात करतात, तर दप्तरी हे मनुष्यापासून सुरुवात करतात. जगाच्या उत्पत्तीस, स्थितीस आणि लयास कारणीभूत होणारे ब्रह्म हा उपनिषदांचा विषय आहे असे म्हणणे वेगळे, आणि 'आनंदप्राप्त्युपाय' असलेले ब्रह्म हा उपनिषदांचा विषय आहे असे म्हणणे वेगळे. या दोन गोष्टी एक नव्हेत, त्या भिन्न आहेत. पहिलीत सृष्टिनिर्मितीच्या मुळाशी असलेले आदितत्त्व हे मनुष्याचे परमप्राप्तव्य आहे असे गृहीत धरलेले असते, तर दुसरीत इहलोकात मनुष्याला अनुभवास येणारा सर्वश्रेष्ठ आनंद हेच मनुष्याचे परमसाध्य होय, आणि तीच ब्रह्मप्राप्तीही होय, असे मानलेले आहे. पहिलीत पारलौकिक ब्रह्माची अपेक्षा असते, तर दुसरीत प्रत्यक्ष ब्रह्मानुभवाच्या प्राप्तीचे मार्गदर्शन असते. पहिलीत ब्रह्माविषयी कल्पना कराव्या लागतात, तर दुसरीत ब्रह्म ही साक्षात अनुभवाची वस्तू ठरते. पहिलीत ब्रह्म हेच सर्वश्रेष्ठ मानावे लागते, तर दुसरीत मनुष्य हाच परमश्रेष्ठ– तेच ब्रह्माचे परमोच्च स्वरूप – असे मानावे लागते. 'तैत्तिरीया'त 'आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात्' असे म्हटलेले आहे.[18] याचा अर्थ पूर्वाचार्यांनी 'ब्रह्म आनंद आहे' असा केला आहे, तर दप्तरी त्याचा अर्थ 'आनंद ब्रह्म आहे' असा करतात.[19] आनंद ब्रह्म आहे असे म्हणण्याचे कारण आनंद ही ब्रह्माचीच एक स्पृहणीय अवस्था होय, हे आहे. 'ब्रह्म आनंद आहे' असे म्हणण्यात सृष्टिनिर्मितीच्या मुळाशी असलेले ब्रह्म हा मनुष्याचा प्राप्तव्यविषय ठरतो, तर 'ब्रह्म आनंद आहे' असे म्हणण्यात जीवाचा आनंद हीच खरी ब्रह्मावस्था ठरते. त्याव्यतिरिक्त दुसरे कोणतेही ब्रह्म प्राप्त करून घ्यावयाचे नसते.

साहजिकच दप्तरींनी जीवाला ब्रह्माहून श्रेष्ठ ठरविले आहे. कारण, आनंदप्राप्ती हे जे मनुष्याचे परमप्राप्तव्य ते ईश्वराच्या ठिकाणी असूच शकत नाही. किंबहुना, आनंदाचा अनुभव घेण्याकरिताच ब्रह्म जीवरूपाने जगात अवतरले. "आरंभी एकच, म्हणजे दुसऱ्या कोणाला न पाहणारे म्हणजे अद्वैतावस्थेतील ब्रह्म होते. तेव्हा त्याची अवस्था झोपेसारखी होती. त्या स्थितीत त्याला आनंदाचा अनुभव येत नव्हता. म्हणून त्याने अनेक होण्याची जणू इच्छा व्यक्त करून अनेक शरीरे उत्पन्न केली

---

* 'आचार्य' दप्तरी यांचे तत्त्वज्ञान या लेखाचा पूर्वार्ध नवभारताच्या जुलै १९८१ च्या अंकात प्रसिद्ध झाला. हा उत्तरार्ध. –संपादक

१७. वेदान्तसूत्र, ३।४।१.

१८. तैत्तिरीय, भृगुवल्ली, ६–६.

१९. औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. ५६.

अनुक्रमणिका

व त्यात स्वतःच जीवरूपाने प्रवेश केला, व त्या अवस्थेतच त्याला सुखदुःखाचा अनुभव येऊ लागला असे उपनिषदांत सांगितले आहे," [२०] यावरूनही, जीवावस्थेतच आनंदाचा अनुभव घेता येतो, व तो घेण्याकरिताच ब्रह्माने जीव निर्माण केले, असे ठरते. 'छांदोग्या' त ब्रह्माला उद्देशून 'मनोमयः', 'प्राणशरीरः', 'आरुपः', 'सर्वकामः' इत्यादी विशेषणे योजलेली आहेत.[२१] ती अप्रत्यक्षपणे ब्रह्मास पण प्रत्यक्षतः जीवासच लागू पडतात. कारण, अद्वैत ब्रह्म हे मनोमय नाही, प्राणशरीरी नाही, भारूप म्हणजे जागृतावस्थेत नाही, आणि ब्रह्माला 'काम'च नसल्यामुळे 'सर्वकाम' ही नाही. ही सर्व विशेषणे मन व प्राण धारण करणाऱ्या, आणि आनंदभोगार्थ (शरीराने) कर्म करणाऱ्या जीवालाच लागू पडतात.

ब्रह्माने जीव निर्माण केल्यामुळे ते ज्येष्ठ ठरते, पण श्रेष्ठ ठरत नाही. श्रेष्ठ मनुष्यच ! ब्रह्म हे सर्व जगाचे– अर्थात जीवाचेही–उपादानकारण, निमित्त-कारण व नियामक असल्यामुळे ते ज्येष्ठ ठरते यात शंका नाही. पण, ते अद्वैतस्थितीत मनोरहित असल्यामुळे आनंदाचा ज्ञानयुक्त अनुभव घेऊ शकत नाही. द्वैतावस्थेतील जीवच मनोयुक्त व बुद्धियुक्त असल्यामुळे तोच आनंदाचा ज्ञानयुक्त अनुभव घेऊ शकतो. म्हणून, जीव हाच ब्रह्मापेक्षा श्रेष्ठ, असे दप्तरींचे तत्त्वज्ञान आहे. अद्वैतावस्थेतील ब्रह्म हे मनोरहित व शरीररहित असल्यामुळे मनाच्याच ठिकाणी संभवणाऱ्या ज्ञान, भावना इ. गोष्टी, व शरीराच्याच ठिकाणी संभवणारे कर्म त्याच्या ठिकाणी संभवू शकत नाहीत. मनाचा व शरीराचा व्यापार जिवंत देहाशिवाय व जागृती-शिवाय होऊ शकत नाही. म्हणून, आनंद हे जे धर्मशास्त्राचे साध्य, तो आनंद ब्रह्म अनुभवूच शकत नाही. त्या ब्रह्माला ज्ञानही नाही व बुद्धीही नाही. कारण, ते अव्यक्त असते, व शरीरधारणेशिवाय कोणत्याही ज्ञानाचा किंवा भावनेचा अनुभव घेता येत नाही; मनुष्य मात्र या सर्वांचा– अर्थात 'आनंदां'चा अनुभव घेऊ शकतो व ज्ञानाने ब्रह्मही जाणू शकतो. म्हणून मनुष्य हा ब्रह्मापेक्षा मोठा, – अर्थात ब्रह्मज्ञ जीव जास्तच मोठा – असे दप्तरींचे प्रतिपादन आहे.

ब्रह्मच जीवरूपाने आविर्भूत झाले, असे दप्तरी म्हणतात. हा विकासवाद म्हणजेच परिणामवाद होय. मायावाद म्हणजे विवर्तवाद नव्हे. कारण, विवर्त-वादात, ब्रह्माचा जीव झाला ही गोष्ट वाईट व अनिष्ट झाली असे वर्णन असते; उलट परिणाम-वादात, ही गोष्ट चांगली व अभीष्ट झाली असे प्रतिपादन असते. उपनिषदांतील एतत्संबंधीचे वर्णन दप्तरींच्या मते, कळी फुलली व तिचा सुवास आला अशासारखे आहे. आधुनिक रसायनशास्त्राचे उदा-हरण द्यावयाचे तर, कोळशाचा हिरा झाला, हे देता येईल. कोळशाचा परिणाम किंवा विकास होऊनच हिरा होतो, विवर्त होऊन होत नाही. मूल अर्थात अव्याकृत ब्रह्म हे निद्रासदृश अवस्थेत होते. त्या ब्रह्माला आनंदाचा अनुभव त्या अवस्थेत घेता येणे शक्य नव्हते. म्हणून, जीवरूपाने त्याने स्वतःचा आविष्कार करवून घेतला. यावरून, जीव हा ब्रह्माचा आभास (विवर्त) ठरत नसून विकासच ठरतो. अर्थात, जीवस्थिती ही ब्रह्माची मायेने निर्मिलेली अवस्था नाही, आणि जग हेही मायाकार्य नाही. ते ब्रह्माइतकेच सत्य आहे. – या विचारसरणीनुसार जीव हा ब्रह्माचा विकास, आविर्भाव, उत्फुल्लन, व्याकरण, आविष्कार, उन्नती किंवा परिणती ठरतो.[२२] 'ब्रह्माद्वैतं स्वापरूपं जीवो ब्रह्मैव फुल्लि-तम्' हा दप्तरींचा सिद्धान्त आहे. ब्रह्मरूपी कोळ-शाचा जीवरूपी हिरा झाल्यानंतर त्या हिऱ्याला घासून व त्याला पैलू पाडून जास्त चकचकीत कसे करावे हाच उपनिषदांपुढील प्रश्न आहे, असे दप्तरी म्हणतात.[२३]

आणि इथेच दप्तरी व शंकराचार्य यांच्यांतील मूलभूत मतभेदांना सुरुवात होते. 'No teacher of the *Advaita* holds that the world

२० औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. २२

२१ छांदोग्य, ३–१४.

२२ औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. ५७.

२३ औ. जी, पृ. ५९, विद्वद्रत्न डॉ. दप्तरी-लेखसंग्रह, खंड २, पृ. २४.

is absolutly unreal or illusory. It is real as a manifestation of being but unreal as a self-subsisting entity' असे डॉ. राधाकृष्णन यांनी म्हटलेले असले[२४], तरी शंकरांच्या मायावादामुळे व जगन्मिथ्यात्ववादामुळे निवृत्तिमार्गाचा उगम होतो. विवर्तातून कर्मसंन्यासाची प्रवृत्ती निर्माण होते. 'द्वैत हे विवर्तामुळे झाले म्हणून ते व तन्मूलक कर्म त्याज्य असे श्री. शंकराचार्य म्हणतात'.[२५] 'वेदान्तसूत्र' २।१।१४ च्या भाष्यात आचार्यांनी 'बाधिते च शारीरात्मत्वे तदाश्रयः समस्तः स्वाभाविको व्यवहारो बाधितो भवति' असे जे म्हटले आहे त्यातून दप्तरींनी "शारीरात्मत्व म्हणजे जीवरूपी द्वैत बाधित झाले म्हणजे त्याच्या आधारावर राहणारा सर्व स्वाभाविक व्यवहार बाधित होतो. म्हणजे अद्वैताचे ज्ञान झाले असता कर्म करण्याची गरज राहत नाही" असा अर्थ काढला आहे.[२६] अर्थात, शंकराचार्यांच्या मतानुसार, कर्मत्याग हेच साधकाचे साधन ठरते. आणि दप्तरी तर ज्ञानकर्मसमुच्चयाचे पुरस्कर्ते आहेत. विवर्तवादाचे निगमन कर्मसंन्यास, तर विकासवादाचे निगमन कर्मयोग हे आहे. दप्तरींनी ज्ञानकर्मसमुच्चय हाच धर्मशास्त्राचा व उपनिषदांचा सिद्धान्त ठरविला आहे आणि प्रवृत्तीवादाचे सर्वत्र प्रतिपादन केले आहे.

× × ×

निद्रा, स्वप्न आणि जागृती या ज्या तीन अवस्था मनुष्याच्या अनुभवाला येतात, त्यांतील आनंदमय अवस्था कोणती ? यांपैकी निद्रावस्थेसारखी मूलब्रह्माची स्थिती असते. ही अद्वैतअवस्था आनंदरूप असते का ? निद्रावस्थेत दुःख नाही एवढे निश्चित, म्हणूनच तीत आनंद आहे असे कोणी म्हणतात. 'ब्रह्मानंदे योगानंदः' म्हणजे निद्रेत दुःख नसते तेव्हा अर्थात बाकी सुख राहते, असे 'पंचदशी'तही म्हटले आहे. पण, हे बुद्धीस पटत नाही. कारण या अवस्थेत दुःख नसते इतके खरे असले, तरी सुख असतेच असे म्हणता येत नाही. कारण, त्यावेळी त्या सुखाचे ज्ञान नसते. म्हणून, जागृतीतील सुख हेच खरे सुख. अर्थात, निद्रेसारखी असलेली ब्रह्मावस्था ही आनंदावस्था आहे असे म्हणता येत नाही. उपनिषदांमध्येही अद्वैतब्रह्मावस्थेला आनंद हे विशेषण कुठेच लावलेले नाही. 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' या 'बृहदारण्यका'तील वचनाचा[२७] अर्थ दप्तरींनी 'ब्रह्मवेत्त्या जिवंत माणसास ब्रह्म विज्ञानरूपी म्हणजे जागृतीतील आनंद देते' असा केला आहे. दप्तरींचा अर्थ बुद्धीस पटतो याचे कारण असे की, येथे 'विज्ञानम्' आणि 'आनंदम्' ही पदे समानाधिकरण आहेत. म्हणून त्यांचा अर्थ 'जो आनंद विज्ञानही आहे तो, म्हणजेच विज्ञानरूपी आनंद, म्हणजेच जागृतीतील आनंद', असा होतो. हा आनंद ब्रह्म आहे, हा या अर्थाचा पुढील भाग 'तैत्तिरीयात' 'ब्रह्मणः आनंदः' असेच वर्णन आहे[२८] 'बृहदारण्यका'त तर 'स वै नैव रेमे तस्मादेकाकी न रमते स द्वितीयमैच्छत्'[२९] म्हणजे एकाकी अवस्थेत अर्थात अद्वैत ब्रह्माला आनंद नाही (न रेमे) असे स्पष्टच सांगितलेले आहे. अद्वैत स्थितीत विज्ञानही असू शकत नाही.

निद्रावस्थेत सुख असते हे क्षणभर मान्य केले तरी त्याला आनंद म्हणता येणार नाही. कारण, त्या अवस्थेत आनंदाची जाणीव नसते. ती जागृतीतच असते. आनंद ही ज्ञानात्मक व भावात्मक अनुभूती आहे. ती जागृतीतच अनुभवता येते. म्हणून, आनंदाचा भावरूप अनुभव हा जागृतीतच प्राप्त होतो, निद्रावस्थेत नव्हे.

---

२४ S. M. Srinivas Chari : Advaita and Viśiṣṭādvaita' (1961), Foreword, P. xii.

२५ औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. ६८.

२६ औ. जी. पृ. ६९.

२७ बृहदारण्यक, ३।९।२८.

२८ तैत्तिरीय, ब्रह्मानंद वल्ली, ८।८

२९ बृहदारण्यक, १।४।३.

शिवाय असे की, आनंदाचा आविष्कार जीवस्थितीतच होऊ शकतो. ब्रह्म अद्वैतस्थितीत मनोरहित असल्यामुळे, मनोव्यापार असलेल्या आनंदाचा ते अनुभव घेऊ शकत नाही. त्याकरिता त्याला जीवरूपाने आविष्कृत व्हावे लागते. म्हणजे अद्वैतब्रह्माला द्वैतावस्था स्वीकारावी लागते. जीवरूप धारण न करता, म्हणजे मूळच्या निद्रासदृश अवस्थेत, ब्रह्म हे आनंदरूप नाही. ब्रह्माची वाढ होता-होता तिची परिणती आनंदात झाली, असे 'मुंडका'त स्पष्ट म्हटले आहे.[३०] ही वर्धना म्हणजे आनंदाचा अनुभव घेऊ शकणारी जीवावस्थाच होय.–आणि नुसत्या आनंदाचाच नव्हे, तर ज्ञानाचासुद्धा!

अर्थात, 'आनंदाचा अनुभव घेऊ शकणारी जीवावस्था' हीच ब्रह्माची जागृती होय. अवस्थात्रयापैकी जागृतावस्था हीच सर्वश्रेष्ठ होय हे आपल्या अनुभवासही येते. निद्रेत शरीर निद्रिस्त असते. ते कर्म करू शकत नाही, ज्ञानकार्य करू शकत नाही, किंवा भावनानुभवही घेऊ शकत नाही. अर्थात, कर्माचरण, ज्ञानप्राप्ती किंवा भावानुभव यांपैकी कोणत्याही कारणामुळे होणारा आनंद त्याला निद्रेत अनुभवता येत नाही. म्हणून, जागृती हीच सर्वश्रेष्ठ अवस्था होय, यात शंका नाही. 'छांदोग्या'तही[३१] 'मनुष्य दररोज जरी जागृती, स्वप्न व निद्रा यात जातो, तरी स्वप्न व निद्रा अभोग्य ठरविल्या आहेत. अर्थात, ब्रह्माची जागृती म्हणजे जीवावस्था, हीच आनंदोपभोग्य होय, व अद्वैत ब्रह्माची सर्वश्रेष्ठ अवस्थाही होय. म्हणजे जीव हा ब्रह्मापेक्षा श्रेष्ठ ठरतो, व अद्वैतज्ञ जीव हा परमश्रेष्ठ ठरतो. कारण, जीव हा ब्रह्माचाच आविष्कार असल्यामुळे व बुद्धिमान असल्यामुळे त्याने आपल्या बुद्धीने ब्रह्म जाणून घेतले पाहिजे; म्हणजे तो अद्वैतज्ञ झाला पाहिजे. ईश्वर सर्वज्ञच काय, पण बुद्धिमानही नाही. बुद्धी मनुष्याच्याच ठिकाणी असते. म्हणून, मनुष्याने आपल्या बुद्धीने ईश्वराचे स्वरूप जाणून, त्या ज्ञानाच्या प्रकाशात जगातले कर्तव्यकर्म आमरणान्त आचरले पाहिजे. म्हणजे त्याला सर्वश्रेष्ठ आनंद मिळतो. 'मांडूक्या'त 'एकात्मप्रत्ययसारं' ही चतुर्थावस्था म्हणून वर्णन केली आहे.[३२] त्याचा अर्थ, 'सर्वत्र सर्व जीवांत एकच आत्मा आहे अशी मनास अनुभूती येणे हेच मनुष्याच्या आत्यंतिक श्रेष्ठ अवस्थेचे सार आहे" असा आहे.

इथे 'प्रत्यय' हा शब्द असल्यामुळे, व 'प्रत्यय' जागृतीतच असल्यामुळे ही अवस्था 'जागृती' होय हे तर झालेच, पण त्याबरोबरच, आनंदातिशय प्राप्त करून घेण्याचे जे अनेक मार्ग सुचतात, त्यांपैकी सर्वश्रेष्ठ मार्ग हाच होय, व याने व्यक्ती आणि समाज या दोहोंचाही अभ्युदय होतो, हेही लक्षात येते. 'एकात्म प्रत्ययसारं' हे भारतीय संस्कृतीचे सारभूत तत्त्व आहे, असेच म्हणता येते खरोखरी!

× × ×

जीव जर ब्रह्मापेक्षा श्रेष्ठ आहे तर त्याला आनंदप्राप्तीसाठी ब्रह्म जाणून घेण्याची गरज काय? असा प्रश्न निर्माण होतो. यावर उत्तर असे की, जीव हा ब्रह्मापेक्षा श्रेष्ठ असला तरी तो अविद्येने ग्रासलेला असतो. ही अविद्या ज्ञानानेच नाहीशी होऊ शकते. हे ज्ञानही ब्रह्माचे पाहिजे. कारण, ब्रह्मच सर्व जगाच्या मुळाशी असल्यामुळे, – मूलब्रह्माचाच हा सर्व आविष्कार असल्यामुळे – व जीव आणि ब्रह्म हे तत्त्वतः एकच असल्यामुळे, त्याला जाणल्याशिवाय सर्व जगाशी अद्वैतभावनेने वागता येणार नाही. हे ब्रह्माचे ज्ञानही अव्याकृत ब्रह्माबद्दल नव्हे, तर जीवस्वरूपात आविष्कृत झालेल्या ब्रह्माबद्दल; म्हणजे देहस्थितीत असलेल्या आत्म्याबद्दल. कारण, अव्यक्त ब्रह्म कसे आहे हे तर बुद्धीला जाणता येत नाही, तो केवळ कल्पनेचाच विषय ठरतो. मनुष्याला जाणता येतो तो आत्मा. हा आत्माच ब्रह्म आहे. पण, तो ब्रह्म असला तरी देहस्थितीत अविद्येने स्पर्शिलेला आहे. ब्रह्म आणि जीव यांच्यांत मूलतः फरक नसला, तरी जीवस्वरूप धारण करताना मूलब्रह्माला

३० मुंडक, १।८.

३१ छांदोग्य, ८।३।३ व ८।३।५.

३२ मांडूक्य, ७।७.

अविद्येचा स्पर्श होतो.[३३] हा नाहीसा करण्याकरिता त्याला आपल्या मूलस्वरूपाचे, म्हणजे ब्रह्माचें, अर्थात आत्म्याचे ज्ञान करून घेतले पाहिजे. हेच ब्रह्मज्ञान. या ज्ञानाने, अविद्या नाहीशी करून, जीवाला मूलब्रह्मासारखे शुद्ध स्वरूप प्राप्त करून घेता येते व या ज्ञानयुक्त आचरणाने परमश्रेष्ठ आनंद मिळविता येतो. हाच ब्रह्मानंद. म्हणजे, मूलब्रह्म हे अव्यक्त असल्यामुळे त्याच्या ठिकाणी आनंद नाही, ज्ञानही नाही. ज्ञानकर्मसमुच्चय आचरणाऱ्या जीवाच्या ठिकाणी ब्रह्म असते, ज्ञान असते व आनंदही असतो. आणि, तो आपली वैयक्तिक व सामाजिक कर्तव्ये आचरीत असल्यामुळे तो जिवंत राहतो (कारण आनंदाचा अनुभव जिवंतपणाशिवाय घेता येत नाही) व समाजालाही स्वतःप्रमाणेच सुखी करू शकतो. आत्मज्ञानयुक्त पुरुषालाच ब्रह्मज्ञ किंवा अद्वैतज्ञ म्हणतात. अद्वैतज्ञ म्हणजे सर्वत्र आत्मा मानणारा जीव. अद्वैतज्ञाचे जागृतावस्थेतील कर्माचरण हीच परम आनंदाची अवस्था !

'केनोपनिषदा'तील 'विद्यया विन्दतेऽमृतम्'[३४] – म्हणजे ज्ञानाशिवाय ब्रह्माचा अनुभव नाही, 'ईशोपनिषदा'तील 'विद्ययाऽमृतश्नुते'[३५] – म्हणजे विद्येने तो अमृताचा म्हणजे अत्यानंदाचा उपभोग मिळवितो, इत्यादी वचनांतही, ब्रह्म जाणून घेण्याकरिता व आनंदाकरिता ज्ञानाची आवश्यकता असते, असे म्हटले आहे. आत्मज्ञान झाल्यावर मनुष्य सर्व जीवांचा आत्मा हा स्वतःचाच आत्मा आहे असे मानतो, आणि या समजुतीने– अभेददृष्टीने– तो सर्व जीवांशी वागत असल्यामुळे त्याला अत्यानंदाचा अनुभव येतो. 'अ द्वै त भा व न म्' यामुळे त्याला 'स्वा नं द भा व न म्'चा प्रत्यय येतो.

श्रेष्ठ आनंदाकरिता ज्ञानाची आणखी गरज अशी आहे की, ज्ञानाशिवाय वासनाभाव होऊ शकत नाही; आणि दप्तरींच्या मतानुसार, वासनाभावाशिवाय खरा आनंद मिळू शकत नाही. अर्थात, आनंदाकरिता वासनाभाव व वासनाभावाकरिता ज्ञान !

× × ×

हा आनंद कशाने मिळतो ?–'वासनाक्षयाने,' असे यावर दप्तरींचे उत्तर आहे. आणि दप्तरींचे हे उत्तर पटण्यासारखेही आहे. कारण, मनुष्याने स्वतःच्या आनंदस्थितीचा अनुभव तपासून पाहिला, तर त्याच्या हे ध्यानात येते की, त्या आनंदाच्या वेळी तो जागा असून त्याला त्यावेळी कोणतीच इच्छा नसते. त्या आनंदात वासना निर्माण झाली की आनंदानुभवात कमतरता येते, तो त्या परमसुखाच्या स्थितीपासून च्युत होतो. त्याचे मन त्या वासनेतच गुंतून पडते व ती तृप्त होईपर्यंत तो तिच्या तृप्ति–विचारातच गुरफटून जातो. मूळ आनंद राहतो बाजूलाच, आणि त्याचे मन वासनांच्या मागेच भरकटत जाते. म्हणून, निरतिशय आनंदाची प्राप्ती करून घेण्याकरिता वासनांचा क्षय करणे हाच उपाय आहे.

पण, जागृतीत वासनांचा क्षय होऊ शकतो का ? आणि कर्म हे वासनेशिवाय होऊ शकते का ?–यावर दप्तरींचे उत्तर असे आहे की कर्म जागृतीतच होते आणि ते जसे वासनेने होते तसेच प्रेरणेनेही होते.

---

३३. या 'अविद्ये' बद्दल भारतीय तत्त्वज्ञानातील निरनिराळ्या दर्शनांत निरनिराळे विचार व्यक्त झालेले आढळतात. शांकर–वेदान्तात, जीवाच्या ठिकाणी अविद्या अथवा अज्ञान असते, व त्यामुळेच जीवाला जीवत्व येतें, असे मानलेले आहे. रामानुज मतात, जीवाला अनादिकर्मरूप अविद्येने वेढलेले असते, व हा बंध सत्य आहे, असे मानलेले आहे. महानुभाव तत्त्वज्ञानात, जीवाचे स्वरूप अनादिकालापासून 'अविद्यायुक्त' आहे, असे म्हटलेले आहे ('अनादिअविद्या कर्मलेपयुक्त जीव', संहार. १२). 'अविद्या' शब्दाचा अर्थ, तिचे अस्तित्व, स्वरूप व निराकरण याबद्दलही भारतीय तत्त्वज्ञानात अनेक मतभेद आढळतात. दप्तरींनी 'अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते' (ईश. ९) या श्लोकातील 'अविद्या' याचा अर्थ 'कर्म' असा केला आहे. ('औपनिषदिक जीवनसौख्य', पृ. ९०).

३४. 'केन', २।४.

३५. 'ईश', ११.

प्रेरणा आणि वासना या दोन गोष्टी भिन्न आहेत. निद्रेत होणाऱ्या कर्मांशिवाय इतर कोणतेही कर्म प्रेरणेशिवाय होऊ शकत नाही, पण वासनेशिवाय होऊ शकते. 'प्रेरणा' म्हणजे कर्म करण्याची आज्ञा आत्मा इंद्रियास करतो ती–Volition. 'वासना' म्हणजे त्या कर्माचे जे फळ, ते स्वतःस मिळावे असा हेतू–Wish किंवा Intention; यालाच फलासक्ती–Attachment to or longing for fruit–असेही म्हणतात. ही इच्छा न करताही कर्म होऊ शकते, आणि तेच फलाशारहित कर्म होय. अशा कर्मापासूनच अत्यानंद मिळतो.

वासनाभाव हा खऱ्या आनंदाचा उपाय, असे दप्तरी म्हणतात. पण, हा आनंद अभावात्मक असतो की भावात्मक? 'जागृतौ वासनापायादत्यानंदः भवति' या उपनिषद्वचनातही 'जागेपणी वासना नाहीशा झाल्याने अत्यानंद उत्पन्न होतो' असे म्हटले आहे. पण, हा आनंद भावात्मक असतो का? – येथे अभाव वासनांचा आहे, आनंदाचा नाही. उलट, वासना नाहीशा झाल्यामुळेच आनंदाचा प्रादुर्भाव आहे. अर्थात, हा आनंद कशाच्या तरी (इथे वासनांच्या) अभावामुळे निर्माण झालेला आहे.

पण, तो कशाच्या तरी अभावातून निर्माण झालेला असला तरी भावात्मक आहे. वासनाभाव झाला तरी कोणती तरी चित्तवृत्ती असतेच. ही चित्तवृत्ती म्हणजेच सुखातील भावात्मक भाग होय. जागृतीतील वासनाभावसमयी चित्तवृत्तीची जी अवस्था, तोच भावरूपी आनंद होय. मुले आनंदाने क्रीडा करतात तेव्हा त्यांना कोणतीच वासना नसते; फक्त भावना असते, ती आनंदाची असते, व ती क्रीडारूपाने व्यक्त झालेली असते. अर्थात, जागृतीत वासनाभाव होताच भावरूपी आनंद प्रगट होतो, असे मानावे लागते.

आनंद हे मानसिक कार्य आहे. मनात असलेल्या भावना व वासना यांपैकी वासनांचा लय झाला की भावनाच उरतात, व वासनांनी निर्माण होणाऱ्या दुःखांचा लय झाल्यामुळे केवळ आनंदाचाच अनुभव उरतो. म्हणजे तो भावात्मक असतो व त्याचे स्वरूप सुखसंवेदनात्मक असते. वासनाभावजन्य भावात्मक सुख म्हणजेच खरा आनंद होय.

वासनाभावाने भावात्मक आनंद प्रगट होतो याचे दुसरेही एक कारण सांगता येते : ज्ञानाने (अर्थात आत्मज्ञानाने) वासनाभाव साधता येतो. पण, केवळ वासनांचा अभाव एवढेच मनुष्याचे कार्य नाही. वासनाभावयुक्त कर्म हे त्याचे कर्तव्य आहे. नैसर्गिक कर्मे तर त्याच्याकडून आपोआपच घडत असतात. पण त्यांशिवाय, त्याला वैयक्तिक व सामाजिक कर्मेही आचरावयाची असतात. वासनाभाव झाल्यामुळे वैयक्तिक आनंद उपभोगणे एवढेच त्याचे कार्य नाही, तर समाजहितकारक कर्तव्ये पार पाडणे हेही त्याला आवश्यक आहे. त्याने ती पार पाडलीच पाहिजेत; इतकेच नव्हे तर, वासनाभाव ज्या आत्मज्ञानाने साधता येतो, ते आत्मज्ञानच मुळी त्याला त्याची सामाजिक कर्तव्ये पार पाडण्यास प्रवृत्त करते, व ती कर्तव्ये ही ज्ञानप्राप्तीने झालेल्या अद्वैतज्ञ भूमिकेतून त्याला आचरावयाची असल्यामुळे त्याच्यात खरा आनंद निर्माण करतात. 'सर्वभूतहितेरतः' अशी त्याची वृत्ती असल्यामुळे तो आचरीत असलेले कर्तव्यकर्म त्याला भावात्मक आनंद देते, व हा आनंद परमश्रेष्ठ आनंद होय. म्हणजे, या आनंदाचे आलंबन कर्तव्याचरण हे होय. या आलंबनाने त्याची चित्तवृत्ती उल्लसित होते व हे आलंबन त्याच्या मनात भावात्मक आनंद निर्माण करते. देवतामूर्ती हे जसे भक्तिरसाचे आलंबन आहे तसेच वासनाभावजन्य कर्तव्यकर्म हे आत्यंतिक श्रेष्ठ आनंदाचे आलंबन आहे, व भक्तिरस हा जसा भावात्मक आहे तसाच हा आनंदही भावात्मक आहे.

× × ×

दप्तरी ऐहिक सुख हे धर्माचे साध्य मानतात. पण त्यांनी सुखाला प्रत्येक वेळी 'आत्यंतिक', 'उच्चतम', 'श्रेष्ठ', 'खरे' इत्यादी विशेषणे लावलेली आहेत; तसेच आनंदप्राप्ती हे धर्माचे प्रयोजन आहे असे सांगताना या आनंदालाही त्यांनी 'अतिशय', 'श्रेष्ठतम', 'परम' इ. विशेषणे वापरलेली आहेत हे विसरून चालणार नाही. यातील 'ऐहिक सुख' याचा अर्थ इहलोकातील किंवा मृत्यूपूर्वीच्या स्थितीतील उच्चतम सुख, आणि 'आनंद' याचा अर्थ या जगातील परमश्रेष्ठ आनंद असा आहे.

अनुक्रमणिका

कारण, सुखाचे किंवा आनंदाचेही दोन प्रकार असतात : एक विषयोपभोगजनित, व दुसरा विषयत्यागजनित. ऐहिक–म्हणजे मृत्यूपूर्वीच्या स्थितीतील सुखात या दोनही प्रकारच्या सुखांचा अंतर्भाव होतो. पण, यांपैकी विषयत्यागजनित सुखच सर्वश्रेष्ठ होय, असे दप्तरींचे प्रतिपादन आहे. कारण, विषयजनित सुखे ही अनित्य व क्षणिक असतात. इंद्रियांचा विषयांशी संयोग असतो तोपर्यंतच ती टिकतात. बरे, विषयांशी नित्य संयोग ठेवावा तर तेही शक्य नाही; कारण, विषय पराधीन असल्यामुळे ते नित्य प्राप्त होतात असे नाही. आणि दुसरे असे की, विषयसंयोग मर्यादेपलीकडे गेल्यास तो सुखोत्पादक न होता उलट दुःखोत्पादक होतो. म्हणजे हा आनंद पराधीन असतो, अनित्य असतो, आणि मर्यादेपलीकडे गेल्यास त्यापासून अनेक दुःखे संभवतात. शिवाय, वृद्धत्व किंवा थकवा यांनी इंद्रिये बिघडल्यास त्यांना विषयसंयोगापासून सुखच होत नाही. आणखी असे की, विषयसुखापासून मिळणारा आनंद हा खरी तृप्ती कधीच करीत नाही. कारण, वासनांना अंत नाही व विषयांनाही अंत नाही. एक वासना तृप्त झाली असे वाटले की काही काळानंतर ती पुन्हा निर्माण होते, किंवा तिच्यातून दुसरी निर्माण होते, दुसरीतून तिसरी, – आणि मृत्यूपर्यंत मनुष्य वासनांच्या आवर्तात व उपभोगांच्या विषयानंदातच गुरफटला जातो. शिवाय उपभोगाने वासनांची तृप्ती होत नाही, ती नाहीच ! या बाबतीत 'न जातु कामः कामानां उपभोगेन शाम्यति । हविषा कृष्णवर्त्मेव भूय एव विवर्धते ॥ ' हा श्लोक, व ययातीचे उदाहरण प्रसिद्धच आहे. एकूण, विषयसंनिकर्ष सुख हे काही खरे सुख नव्हे, विषयसंनिकर्षनिरपेक्ष सुख हेच खरे, स्वाधीनचे व निरतिशय सुख होय. 'सर्वश्रेष्ठ आनंद' असे दप्तरी ज्याला म्हणतात तो हाच होय. यालाच धर्मशास्त्रात 'आत्मानं' म्हटले आहे.

आता, कोणतेही सुख विषयनिरपेक्ष असू शकते का, असा प्रश्न इथे निर्माण होतो. त्यावर पुढीलप्रमाणे उत्तर देता येईल : विषयाचा प्रत्यक्ष संबंध आल्यामुळे होणारा आनंद हा विषयानंद व विषयाचा प्रत्यक्ष संबंध न येता अंतःकरणप्रवृत्तीतून उदित होणारा आनंद हा विषयनिरपेक्ष आनंद, असे म्हणता येते. विषयसंयोगापासून उत्पन्न होणारा आनंद हा सर्वांनाच आनंद देऊ शकत नाही. काही लोकांना त्यापासून दुःखही होईल, आणि विषयाचे सेवन अती प्रमाणात झाले तर विकलताही येईल. पण विषयनिरपेक्ष आनंद हा निर्भेळ सुखच देणारा असतो. कारण तो केवळ अंतःकरणप्रवृत्तीतून निर्मित असतो, ही अंतःकरणप्रवृत्ती वासनाभावजन्य असते, व बाह्य विषय (objectivity) त्याची प्रत्यक्ष निर्मिती करीत नाही किंवा त्यात बाधाही आणू शकत नाही. हा आनंद कल्पनाजन्यही असू शकतो. सारांश, विषय जेव्हा प्रत्यक्ष सुख देतो तेव्हा तो विषयानंद, व विषय जेव्हा कल्पना उत्पन्न करून सुख देतो तेव्हा तो विषयनिरपेक्ष आनंद, असे म्हणता येते. मनुस्मृतीत 'सर्वं परवशं दुःखं सर्वमात्मवशं सुखम् । एतद्विद्यात्समासेन लक्षणं सुखदुःखयोः ॥ '[३६] असे सुखदुःखाचे लक्षण सांगितलेले आहे. यांपैकी आत्मवश सुख हाच खरा आनंद होय, कारण, तो विषयाशी प्रत्यक्ष संबंध न येता, वासनाभावयुक्त मनातून निर्माण झालेला असतो, म्हणजे त्याची निर्मिती बाह्य साधन नसून आंतरिक वृत्ती असते. याला 'आत्मसुख' असेही म्हणता येते.

हा 'आत्मिक' आनंद प्राप्त करून घेण्याकरिता ज्ञान तर हवेच. कारण, ज्ञानाने–म्हणजे अद्वैतज्ञानानेच– वासनांचा अभाव साधता येतो. ज्ञानाने ही अद्वैताची अवस्था प्राप्त होते, व या अवस्थेने मनुष्याला आनंद होतो. 'छांदोग्या' त 'नोपजनं स्मरन्निदं शरीरम्'[३७]– म्हणजे 'जीवात्मा ज्याजवळ जन्मतो त्याचे म्हणजे नेहमी जीवाजवळच राहणाऱ्या या शरीराचे स्मरण नसणे' हे सुखाचे लक्षण सांगितले आहे. यालाच अहंकाराचे सूक्ष्मत्व असे 'पंचदशी' त म्हटले आहे.[३८] 'अहंकाराचे सूक्ष्मत्व' हेच वासनाभावाचे कारण, आनंदाचे

---

३६. मनुस्मृती, ४–१६०.

३७. छांदोग्य, ८।१२.

३८. पंचदशी, अ. ११, ९८–१००.

अनुक्रमणिका

लक्षण, असे यावरून दिसते. आणि दप्तरी तर 'अद्वैतभावना' हे सुखाचे कारण आहे असे म्हणतात. यासंबंधीचे दप्तरींचे विवेचन त्यांच्या बुद्धिवादांचे व अर्थनिर्णयपद्धतीचे मोठे सुंदर उदाहरण आहे. ते म्हणतात, "छांदोग्य ८।१२ तील वचनाप्रमाणे उत्तम पुरुषाचे लक्षण अहंकारसूक्ष्मत्व हेच असेल तर ते इतर उपनिषद्वचनांशी विरुद्ध आहे. कारण, वर दिलेल्या त्या इतर वचनांत 'अद्वैतभावना' हे लक्षण सांगितले आहे. ही उपनिषद्वचने परस्परविरुद्ध असल्यामुळे जे बुद्धीस पटेल तेच ग्राह्य ठरेल. अहंकाराच्या सूक्ष्मत्वामुळे वासनाभाव होणे म्हणजे विपरीत औषधाने रोग दाबण्यासारखे आहे. अहंकाराल्पत्वाची स्थिती निघून गेल्यावर वासना फिरून उद्भवू शकतात. परंतु अद्वैतभावनेने नाहीशा झालेल्या वासना पुन्हा उत्पन्न होऊ शकत नाहीत...म्हणून 'अद्वैतभावना'च पूर्णानंदाकरिता आवश्यक आहे आणि चित्तैकाग्र्य म्हणजेच समाधी आवश्यक नाही."[३९]

यावरून, मनुष्य जागृतीत जेव्हा अद्वैताची भावना करतो तेव्हा त्याच्या अनेक वासना व दुःखे नाहीशी होऊन त्याला खरा आनंद होतो, असे म्हटले पाहिजे. ही अद्वैताची भावना आत्मज्ञानातून निर्माण होते.

पण, केवळ आत्मज्ञान हेच मनुष्याचे प्राप्तव्य नाही. या ज्ञानाचा प्रत्यक्ष उपयोग करणे म्हणजे अद्वैतभावनेने जगात कर्तव्यकर्म आचरणे हेही त्याचे कार्य आहे. किंबहुना, आत्मज्ञानापेक्षा हे कर्माचरणच अधिक महत्त्वाचे आहे. यामुळे ज्ञानाचा समाजाशी संबंध जोडला जातो व 'सामाजिक कल्याण' हा धर्माचा मध्यबिंदू ठरतो. त्याचे हे कर्म, अर्थातच, लोकहितैषी व जगत्कल्याणकारक राहील यात शंका नाही. कारण 'अद्वैतभावनम्' म्हणजे सर्व जगात एकच आत्मा आहे– अर्थात माझा व इतरांचा आत्मा एकच आहे– याच भावनेने तो कर्तव्याचरण करीत असतो. आत्मज्ञानातून निर्माण झालेल्या या भावनेने त्याला तर आत्मानंद प्राप्त होईलच, पण समाजाचे हित व जगाचे कल्याणही होईल.

म्हणूनच दप्तरी 'ज्ञानकर्मसमुच्चय' हाच खऱ्या सुखाचा मार्ग होय, असे वारंवार म्हणतात. आत्मज्ञानाने 'पुरुषार्थ' म्हणजे अत्यानंदप्राप्ती होते हे पूर्वाचार्यांचे मत दप्तरींनाही मान्य आहे. पण, ते आत्मज्ञान हा अत्यानंदाचा एक भाग मानतात, व दुसरा भाग कर्माचरण हा मानतात. आत्मज्ञानाचे फळ– आनंद, कर्माचे फळ– जिवंत राहणे व लोकहितार्थ कार्य करणे; आणि ही दोन्ही फळे मिळून 'पुरुषार्थ' सिद्ध होतो; अशी दप्तरींची विचारसरणी आहे. कारण, आत्मज्ञानाशिवाय आनंद नाही व जिवंत असल्याशिवाय आनंदानुभव नाही. म्हणून जिवंत राहण्याकरिता कर्म व आनंदाकरिता ज्ञान.

ज्ञानकर्मसमुच्चयातही दप्तरी ज्ञानापेक्षा कर्माला अधिक महत्त्व देतात. कारण, ज्ञानप्राप्तीकरिता व तज्जन्य आनंदानुभवाकरिता शरीरस्थिती कायम राखणे अत्यावश्यक आहे. व शरीर कर्माशिवाय जिवंत राहू शकत नाही. म्हणून कर्माने शरीर स्वस्थ करावे व ज्ञानाने वासनाभाव साधावा. केवळ कर्म करणारा निदान शरीराने तरी सुस्थितीत व सुखात राहील. पण, केवळ ज्ञानसाधना करणारा शारीरिक दुःखात सापडेल व शेवटी, शरीरयात्रा न चालल्यामुळे, मरूनही जाईल. शरीरयात्रेकरिता त्याला दुसऱ्यावर अवलंबून राहवे लागेल, आणि आत्मचिंतन करण्याऐवजी आपल्या शरीरयात्रेकरिता दुसऱ्याची मदत कशी मिळेल याचेच तो चिंतन करीत राहील. एकूण ज्ञानोपासकापेक्षा कर्मकर्त्याचीच स्थिती अधिक चांगली, असे म्हटले पाहिजे. कारण, ब्रह्मवेत्ता झाला तरी ब्रह्मानंदाचा अनुभव घेण्यास जिवंत राहिले पाहिजे, व त्याकरिता योग्य कर्मे केलीच पाहिजेत.

कर्मांचेही दोन प्रकार असतात : एक शरीरयात्रेकरिता म्हणजे जिवंत राहण्याकरिता कर्म, व दुसरा 'लोकयात्रे'करिता कर्म. शरीरयात्रेकरिता तर आवश्यक ते कर्म करावेच लागते; कारण त्याशिवाय जिवंतच राहता येणार नाही. आत्मज्ञान हे शरीरस्थितीतच प्राप्त करून घ्यावयाचे असते. म्हणून त्याकरिता शारीरिक कर्मे अत्यावश्यकच ठरतात. पण, धर्मशास्त्रानुसार, एवढ्यावरच थांबता येत नाही. आत्मज्ञान झाल्यावर काय करायचे? आत्मज्ञानाने ब्रह्मज्ञ पुरुषाला आनंद होईल हे खरे; पण, हा आनंद 'परिपूर्ण' नसतो. कारण, व्यक्तीचे समाजाबद्दलही

३९. औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. १२८.

काही कर्तव्य असते. ब्रह्मज्ञता कशाला प्राप्त करायची ? ब्रह्म ज्याप्रमाणे अद्वैत आहे त्याप्रमाणे अद्वैतज्ञ कशाला व्हायचे ? — तर अद्वैतज्ञान झाल्यावर त्या ज्ञानाचा समाजात उपयोग करण्यासाठी. हा उपयोग केवळ ज्ञानाने होऊ शकत नाही, तर त्याकरिता प्रत्यक्ष कर्माचरणच केले पाहिजे. ब्रह्माला द्वैत दिसत नाही, पण जीवाला द्वैत दिसते. आणि हे द्वैत म्हणजे हे वस्तुनिष्ठ जग. अर्थात या जगालाही ब्रह्मज्ञाचा आनंद देणे व त्याकरिता कर्म करणे हे आत्मज्ञानी पुरुषाचे कर्तव्य ठरते. ब्रह्म स्वतः आनंदरूप नाही. मनुष्यच आनंदानुभव घेऊ शकतो. हा आनंद 'परिपूर्ण' अनुभवणे याकरिता ज्ञान, व ज्ञानयुक्त कर्म. म्हणजे, ज्ञानप्राप्तीसाठी शरीर स्वस्थ हवे म्हणून कर्म, आणि ज्ञानप्राप्तीनंतर ज्ञानाचा लोकहितासाठी उपयोग करावयाचा म्हणून कर्म— एकूण, कोणत्याही परिस्थितीत, कर्म हे आवश्यकच ठरते.

'अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते । ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः ॥' या ईशावास्योपनिषदातील श्लोकातही[४०] 'जे केवळ कर्मांची उपासना करतात ते गाढ अंधकारात जातात. (परंतु) जे केवळ आत्मज्ञानाची उपासना करतात ते त्यापेक्षाही अधिक मोठ्या म्हणजे अतिशय गाढ अंधकारात जातात' असे म्हटले आहे. या श्लोकातील 'अविद्या' याचा अर्थ दप्तरींनी 'कर्म' असा केला आहे, आणि ज्ञानकर्मसमुच्चय असा या श्लोकाचा अर्थ काढला आहे. 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः' या वचनातही[४१] 'कर्मे करीतच शंभर वर्षे जगण्याची इच्छा करावी' असे सांगितले आहे. कारण, आनंदानुभवाकरिता जिवंत राहणे जरूर आहे. परंतु कर्माशिवाय कोणी जिवंत राहू शकत नाही; आणि जिवंत असताना कर्मे केल्याशिवाय जगू शकत नाही. तसेच, आत्मज्ञानाशिवाय—अद्वैतभावनेशिवाय—त्याला आनंदाचा अनुभव येत नाही.

ज्ञानाने आनंद मिळतो हे दप्तरींनाही मान्य आहे, पण, केवळ ज्ञानी पुरुषाचा आनंद हा त्यांना परिपूर्ण वाटत नाही. त्याकरिता—म्हणजे आत्यंतिक आनंदाकरिता—त्याने कर्मे ही आचरलीच पाहिजेत, असे त्यांचे आग्रहपूर्वक प्रतिपादन आहे. आणि इथेच त्यांचा शंकराचार्यांशी मूलभूत मतभेद आहे. दप्तरींच्या मतानुसार, शंकराचार्य जग हे मायाकार्य मानीत असल्यामुळे, अद्वैताचे ज्ञान झाले असता कर्म करण्याची गरज राहत नाही, असे म्हणतात. "कर्मत्याग हेच साधकाचे साधन आहे, अशी आचार्यांची विचारसरणी आहे व ती विवर्तवादावर अवलंबून आहे."[४२] अर्थात, कर्मत्याग हेच विवर्तवादाचे निगमन ठरते. 'कुर्वन्नेवेह कर्माणि—' हा श्लोकही अज्ञान्याविषयीच आहे असे शंकराचार्यांनी म्हटले आहे, असे दप्तरी म्हणतात.[४३] म्हणजे अज्ञान्यानेदेखील ज्ञानी होऊन कर्मत्याग करावा, असा शंकराचार्यांचा आशय त्यातून व्यक्त होतो. जग हे 'मिथ्या' मानल्यामुळेच शंकराचार्यांनी असा अर्थ केला असावा. दप्तरींनी जग हे 'सत्य' मानले आहे, व म्हणून या वस्तुनिष्ठ जगात मनुष्याचे कर्तव्य कर्म करणे हेच आहे, असे ते म्हणतात.

'ज्ञानान्मोक्षः' म्हणजे ज्ञानानेच मोक्ष मिळतो, असे शंकराचार्यांचे म्हणणे आहे. यात त्यांनी ज्ञानाशिवाय दुसऱ्या कोणत्याही साधनाचा अंतर्भाव केलेला नाही. दप्तरींना हे मान्य नाही. ते ज्ञानाबरोबरच कर्मांचाही त्यात अंतर्भाव करतात. किंबहुना, ज्ञानापेक्षा कर्माला अधिक महत्त्व देतात. ज्ञानाचे फळ—आनंद, व कर्माचे फळ—जिवंत राहणे; आणि ही दोन्ही फळे मिळून 'पुरुषार्थ' (म्हणजे अत्यानंद) सिद्ध होतो, असे त्यांचे म्हणणे आहे. "कर्मसंन्यासानेच हिंदुस्थानाचा घात केला आहे." असे दप्तरी म्हणतात.[४४]

'ब्रह्मफुल्लितवादा'त दप्तरींनी ब्रह्माच्या ठिकाणचे सगळे श्रेष्ठत्व काढून ते मनुष्याच्या ठिकाणी

४०. ईश, ९.
४१. ईश, २.
४२. औपनिषदिक जीवनसौख्य, पृ. ६९.
४३. औ. जी., पृ. १०२.
४४. 'धर्मविवादस्वरूप', पृ. ९५

अनुक्रमणिका

आणून ठेवले आहे. मनुष्य श्रेष्ठ व ब्रह्मापासून भिन्न, पण परमार्थतः ब्रह्मच. अर्थात, हे ब्रह्मत्व 'याचि देही, याचि डोळा' प्राप्त करून घेण्याकरिता मनुष्याने करावयाच्या कार्यांची,–म्हणजे ज्ञानप्राप्तीची व आचारधर्मांचीही–आवश्यकता त्यांनी प्रतिपादन केली आहे. 'ज्ञानान्मोक्षः' हे वेगळ्या अर्थाने दप्तरींनाही मान्य आहे. अर्थात, हे ज्ञान म्हणजे आत्मज्ञान व हा मोक्ष म्हणजे इहलोकातील सर्वश्रेष्ठ आनंद. हा आनंद अनुभवण्याकरिता जिवंत राहण्याची आवश्यकता आहे, व त्याकरिता कर्म.

दप्तरींच्या प्रतिपादनाला सामाजिक उन्नती ही फार महत्त्वाची बाजू आहे. त्यांच्या तत्त्वज्ञानाचा व्यक्तिविकासाशी व सामाजिक जीवनाच्या प्रगतीशी पूर्ण संबंध आहे. दप्तरींनी धर्माधर्म ठरविताना मानवी जीवन किंवा व्यक्ती आणि समाज यांच्या ऐहिक हिताहिताचाच विचार आपल्या डोळ्यांसमोर ठेवला आहे. म्हणूनच दप्तरींनी कर्मत्यागाला व कर्मसंन्यासाचे मत प्रसृत करणाऱ्या शंकराचार्यांना कडाडून विरोध केला आहे. कर्मत्यागाने निवृत्तीची व संन्यासाची प्रवृत्ती निर्माण होते; आणि ज्ञानी पुरुष संन्यास ग्रहण करून जगाशी अलिप्ततेने वागत असल्यामुळे, किंवा ते आपल्या ज्ञानसाधनेतच मग्न राहिल्यामुळे त्यांचा समाजाला काहीच फायदा होत नाही. त्यांना तर संपूर्ण आनंद मिळत नाहीच, पण त्यांच्या ज्ञानाने समाजाचाही अभ्युदय होत नाही. कारण, कर्मत्यागाच्या विचारसरणीप्रमाणे सामान्य लोक कधीच वागत नाहीत; तर अलौकिक बुद्धीचेच लोक ह्या मताने भाळून जाऊन सामाजिक कर्तव्ये म्हणजे दुसऱ्यास सुख देणारी कर्तव्ये सोडून देतात. (अशा) संन्यासामुळे शास्त्रांचा अभ्यास बंद पडतो, आणि राजकारणातही स्वार्थसाधू लोकांचे प्राबल्य होते. कारण, ज्ञानी व निस्वार्थी लोक निवृत्तिवादी व संन्यासी होतात. म्हणून ज्ञानी पुरुषानेही कर्म कधीच सोडू नये. त्याने त्याला व्यक्तिगत परम सुख तर मिळेलच, पण समाजाचेही त्यामुळे हित साधेल.

यावर एक आक्षेप असा घेता येतो की, हे सुख कर्मावलंबी असल्यामुळे परवश नाही का ? आणि परवश असेल तर ते सर्वश्रेष्ठ कसे ? म्हणजे या आनंदालाही जर कर्माचरण हे उद्दिष्ट लागते, तर ते पूर्णपणे स्वाधीनचे कसे ? – यावर उत्तर असे की, निद्रेतील अभावरूपी आनंदापेक्षा जागृतीतील भावरूपी आनंद श्रेष्ठ दर्जाचा आहे. अव्याकृत ब्रह्माची अवस्था निद्रासदृश आहे. आविष्कृत ब्रह्मालाच म्हणजे जीवालाच आनंद उपभोगता येतो. आणि हा आनंद ज्ञानाने व कर्तव्याचरणाने परिपूर्ण होतो. म्हणून, या आनंदास कर्मरूपी किंमत पडत असली तरी ती दिलीच पाहिजे, व तो (आनंद) कर्मावलंबी असला तरी तोच प्राप्तव्य ठरतो. शिवाय, हा आनंद अद्वैतज्ञाचा असल्यामुळे व त्याची कर्मे हे त्याचे कर्तव्य असल्यामुळे या आनंदाच्या साधनातून परवश साधनांची शक्य तितकी हकालपट्टी केलेली असते, आणि जी काय थोडी परवशता असते तिचेही रूपांतर आत्मवशतेत झालेले असते.

ही कर्मे सत्कर्मेच असतात. कारण, कर्मे केलीच पाहिजेत असे जर आहे, तर वाईट कर्मे न करता चांगली कर्मे केली पाहिजेत असे अनुमान उपपन्न होते. ब्रह्माचे ज्ञान झाल्यावर तदनुरूप होणारे आचरण हे सत्कर्मच राहील. 'मुंडका'तील 'आत्मक्रीड आत्मरतिः क्रियावान् एष ब्रह्मविदां वरिष्ठः' या वचनात[४५] 'आत्मक्रीड (म्हणजेच स्वतःशी खेळणारा म्हणजे परस्वाधीन अशा विषयानंदाचा त्याग करणारा), आत्मरति (म्हणजे आत्मानंदाची भावना करणारा) आणि चांगली क्रिया करणारा हाच ब्रह्मवेत्त्यांमध्ये श्रेष्ठ होय ' असे सांगितले आहे. अर्थात, अशा पुरुषाकडून होणारी कर्म ही सत्कर्मेच असतील, व अशा पुरुषाच्या आनंदाला कर्माचे उद्दिष्ट असले तरी या उद्दिष्टाचेही परिवर्तन आत्मप्रेरणेत झालेले असेल.

× × ×

ज्ञानकर्मसमुच्चय हाच आत्यंतिक सुखाचा खरा मार्ग आहे असे सांगण्यात दप्तरींनी धर्मशास्त्राला क्रांतिकारक वळण दिले आहे, यात शंका नाही. केवळ ज्ञानानेच आनंद मिळत नाही, ज्ञानयुक्त कर्माचरणानेच तो मिळतो असे म्हणण्यात दप्तरींनी धर्माचा इहलोकाशी व समाजाच्या अभ्युदयाशी जो संबंध जोडून दिलेला आहे तो खरोखरीच अभिनव

४५. मुंडक, ३।१।४

म्हटला पाहिजे. यात (१) बुद्धीची व ज्ञानाची महती, (२) व्यक्तीची मानसिक उन्नती की ब्रह्मज्ञ जीव हा ब्रह्मापेक्षाही श्रेष्ठ, (३) त्याचा 'पुरुषार्थ' म्हणजे अत्यानंद,– त्या पुरुषार्थाचे स्वरूप व साधने, (४) मनुष्याचे वैयक्तिक व सामाजिक कर्तव्य, (५) हे कर्तव्यही अहिंसा, दान, परोपकार इ. नैतिक मूल्यांवर आधारलेले,– म्हणजेच सर्व समाजाच्या नैतिक उन्नतीचा विचार, (६) व्यक्तीप्रमाणेच समाजालाही सर्वश्रेष्ठ आनंद कसा प्राप्त होईल याचें दिग्दर्शन, (७) व्यक्तीच्या अंतःकरणाचा विकास व सामाजिक जीवनाची प्रगती, (८) धर्मांचे समाजहितानुसारी परिवर्तन इत्यादी अनेक गोष्टींचा अंतर्भाव होतो.

व्यक्ती आणि समाज या दोहोंचाही अभ्युदय करणारा दप्तरींचा हा समाजधर्म हे धर्मशास्त्रविचारातले नवे, प्रगतिकारक पाऊल आहे. दप्तरींनी आपल्या तत्त्वज्ञानाने जुन्या धर्मशास्त्राला गतिमान, चैतन्यदायक व पुरुषार्थसाधक दिशा दाखविली, यात शंका नाही.

× × ×

भारतीय संस्कृती ही जडशीळ आहे, जीर्ण आहे, पोथ्यापुराणांत व देवधर्मातच गुरफटलेली आहे अशी आधुनिक नवमतवाद्यांची कल्पना असते. त्यामुळे संस्कृतीचे नाव काढताच ते नाक मुरडतात. आणि त्यांची ही समजूत बऱ्याच प्रमाणात खरीही असते. कारण, आपली संस्कृती म्हणजे देवधर्म, ईश्वर, स्वर्ग, मोक्ष, पुनर्जन्म इत्यादी परंपरागत कल्पनांत बऱ्याच प्रमाणात रमणारी, व ही रमणीयता घट्टपणे धरून ठेवणारी आहे. त्यामुळे संस्कृती म्हणजे काही तरी गोंधळ, काही तरी अदृष्टपूर्व अशा कल्पना, काहीतरी जुनाटपणा, केवळ सनातनीपणा अशी अनेकांची कल्पना होणे स्वाभाविक आहे. आणि ही कल्पना केवळ सामान्य माणसांचीच नव्हे तर मोठमोठ्या सनातनी पंडितांचीही झालेली आपल्याला दिसते.

पण, ही कल्पना फोल आहे असे दप्तरींनी आपल्या धर्मशास्त्रविचारांनी व जुन्या ग्रंथांच्या बुद्धिनिष्ठ परीक्षणांनी दाखवून दिले आहे दप्तरींनी वेद हे पौरुषेय मानले, किंवा जुन्या धर्मग्रंथांवर टीका केली म्हणून ते वेदविरोधी होते किंवा जुन्या धर्मग्रंथांच्या विरुद्ध होते, असा एक आक्षेप सनातनी पंडितांकडून त्यांच्यावर घेण्यात येतो. पण, तो मुळातच चुकीचा आहे. ते वेद पौरुषेय व अनित्य मानतात हे खरे; आणि जुन्या धर्मशास्त्रात ईश्वर, परलोक, कर्मविपाक, मोक्ष इत्यादिकांचा धर्माधर्माशी जो संबंध जोडलेला आहे त्यावर कडाडून टीका करतात, हेही खरे; पण, याचा अर्थ ते वेदविरोधी होते किंवा जुन्या धर्मशास्त्राच्या विरुद्ध होते असा मुळीच नाही. उलट ते तर असे म्हणतात की, वेदातील बुद्धिगम्य भाग प्रमाण मानला पाहिजे. वेदांना 'अवयवव्यापि' मान्यता ते देत नाहीत हे खरे; तथापि 'धर्मं जिज्ञासमानानां प्रमाणं परमं श्रुतिः' हे, बुद्धिवादाशी सुसंगत असेल तितक्या प्रमाणात, त्यांना मान्यच आहे.

जुन्या धर्मशास्त्राच्याही ते विरुद्ध नाहीत. उलट, भारतीयांच्या प्राचीन संस्कृतीचे बुद्धिवादी सारग्रहण केले पाहिजे, अशीच त्यांची भूमिका आहे, व या भूमिकेतूनच ते जुन्या धर्मग्रंथांच्या व धर्मशास्त्राच्या अभ्यासाला प्रवृत्त झाले आहेत. त्यांना प्राचीन संस्कृतीबद्दल प्रेम आणि आदर आहे. पण केवळ बुद्धीच्याच प्रामाण्यानुसार त्यातील तत्त्वांचा स्वीकार व त्या तत्त्वांनुसार देशकालवर्तमानभेदाने आचारधर्मात परिवर्तन केले पाहिजे, असा त्यांचा आग्रह आहे. महाभारत, विशेषतः त्यातील शांतिपर्व व अनुशासनपर्व हे तर त्यांना बुद्धिवादी धर्मविचारांचे आगर वाटते. आणि खरोखरीच, शांतिपर्वात सगळ्या भारतीय धर्मशास्त्राची तात्त्विक चिकित्सा सांगितलेली आहे. धर्माची लक्षणे, सार्वत्रिक सिद्धान्त, धर्मांची प्रमाणे, धर्माची शाश्वत व तात्पुरती स्वरूपे, धर्मपरिवर्तनाचे नियम आणि उत्सर्गापवाद – इत्यादींची सम्यक् चिकित्सा शांतिपर्वात भीष्मांनी केली आहे. त्यात नुसता सत्यासत्य विवेक नाही, तर सगळ्या मानवी जीवनाला व्यापणाऱ्या धर्माची चर्चा आहे. धर्माधर्म ठरविताना मानवी जीवन किंवा समाज आणि व्यक्ती यांच्या सगळ्या ऐहिक हिताहिताचाच विचार करावा लागतो. "सर्वेषां यःसुहृन्नित्यं सर्वेषां च हिते रतः। कर्मणा मनसा वाचा स धर्मं वेद जाजले" या महाभारतातील वचनात हेच तत्त्व गर्भित आहे. लोकहितरती हीच

धर्मज्ञानाचे साधन आहे, असे या वाक्याचे सार आहे.

आणि दप्तरींचे तत्त्वज्ञान याच मार्गाचे तात्त्विक व परिस्थित्यनुसारी विवेचन करणारे आहे. भारतीय धर्मविषयक ग्रंथांत जे बुद्धिवादी धर्मशास्त्र दडलेले आहे ते अदृष्टवादातून सोडवून स्वच्छ व तर्कशुद्ध स्वरूपात दप्तरींनी मांडलेले आहे व स्वतःचे स्वतंत्र असे तत्त्वज्ञानही प्रतिपादन केले आहे. 'धर्मरहस्यात नीतिवादी धर्मशास्त्राची मूलभूत संहिताच त्यांनी तयार केली आहे. दप्तरी हे सनातन धर्मवृक्षाचा विनाश झाला पाहिजे असे म्हणणारे तीव्रक्रमवादी नाहीत, तर सनातन धर्मवृक्षावर वाढलेली बांडगुळे व जीर्णशाखा छेदू इच्छिणारे, तो उज्ज्वल स्वरूपात लोकांसमोर दाखविणारे कुशल माळी आहेत. प्राचीन संस्कृतीचे बुद्धिवादाच्या आधारे मंथन करून त्यांनी आधी सर्वव्यापी सिद्धान्त ठरविले आहेत, आणि त्यांच्या आधारे नवीन परिस्थितीत धर्मपरिवर्तन कसे घडवून आणावे याचे मार्गदर्शनही केले आहे. 'भारतीय आर्यत्व न सांडतां' अशी आगरकरां-प्रमाणेच दप्तरींचीही भूमिका धर्मशास्त्राच्या बाब-तीत आहे.

अर्थात, या भूमिकेत व्यक्तीचा सर्वश्रेष्ठ आनंद आणि समाजाचे व्यापक हित या दोहोंचाही एकाच वेळी अंतर्भाव होतो. पूर्वाचार्य हे मनुष्याच्या आत्म-ज्ञानावरच भर देतात आणि त्याची सामाजिक कर्तव्ये डावलतात. दप्तरी मात्र आत्मज्ञानाबरोबरच लोकहितकारक कर्माचरणावरही भर देतात. धर्माने समाजाचे कल्याण साधलेच पाहिजे असा त्यांचा आग्रह आहे. व्यक्तीच्या आनंदास व विकासास आणि समाजाच्या धारणेस व उद्धारास कारण होणारे बुद्धिगोचर तत्त्व म्हणजे धर्म, असे दप्त-रींच्या धर्मविचाराचे सार सांगता येईल.

भारतीय संस्कृती ही मूलतः जडशील नसून गतिशील आहे. हिंदू समाजरचना ही जगातील सर्व समाजाच्या रचनेपेक्षा पुष्कळांशी चांगली आहे, वैदिक धर्म हा विश्वधर्म होण्याच्या योग्यतेचा आहे, असेच दप्तरींचे मत आहे. या संस्कृतीत शिरलेल्या अदृष्टवादी व अबुद्धिगोचर तत्त्वाचा निरास करून केवळ बुद्धी व अनुभव यांच्या आधारे वैयक्तिक व सामाजिक जीवन सुखी व कल्याणकारक करता येईल याचे तत्त्वविवेचन व मार्गदर्शन हेच दप्तरींच्या तत्त्वज्ञानाचे व आचारधर्माचे उद्दिष्ट आहे.

प्राचीन भारतीय संस्कृतीतील ग्राह्य अंश दाखवून, दप्तरींनी आपले बुद्धिनिष्ठ व मानवतावादी तत्त्वज्ञान प्रतिपादिले ही त्यांची केवढी थोरवी, व भारतीय संस्कृतीवर त्यांचे हे केवढे उपकार !

एक आक्षेप व त्याचे उत्तर

दप्तरींच्या उपनिषद्विषयक विचारांवर एक आक्षेप घेता येतो. तो असा की, 'ब्रह्माचा विकास होऊन जीव झाला' असे दप्तरी म्हणतात, आणि 'ब्रह्माच्या ठिकाणी आभास होऊन जीव बनला' असे शंकराचार्य मानतात. पण, या दोन तत्त्वांत वस्तुतः फरक नाही. कारण असे की, 'विकास' व 'आभास' या दोन्ही कल्पनांच्या मागे ब्रह्म व जीव (व एकंदरच विश्व) यांच्या एकात्मतेचा मूलभूत सिद्धान्त आहे. म्हणून, 'आभास' व 'विकास' यांत पारमार्थिक दृष्ट्या काही फरक करणे अशक्य आहे.

पाश्चात्यांच्या तत्त्वज्ञानामध्ये बर्कलेचा चैतन्य-वाद (idealism) व स्पेन्सरप्रभृतींचा विकास-वाद (evolution) जसा आपण वाचतो, तशा प्रकारचा चैतन्यवाद व विकासवाद मात्र आपल्या तत्त्वज्ञानाचे जे दोन पर्याय आपण वर पाहिले, त्यांत नाही. त्यांच्याकडे जडवस्तू (Matter) व चैतन्य (Mind) यांची फारकत करण्यात आली होती. आपल्याकडे ब्रह्मवस्तू या एकाच तत्त्वात जडवस्तू व चैतन्य यांचे अद्वैत होते.

या पार्श्वभूमीवर विचार करता 'अथ य आत्मा स सेतुर्विधृतिरेषां लोकानामसंभेदाय' या छांदो-ग्योपनिषदातील (८-४-१) वचनाचा अर्थ लाव-ताना 'आत्मा' याचा अर्थ 'ब्रह्मतत्त्व' असाही घेता येतो. कारण, ज्या आत्म्याचा निदिध्यास करावा असे उपनिषदांत जागोजागी सांगितले आहे, तो 'आत्मा' म्हणजे 'आत्मतत्त्व' किंवा 'ब्रह्म-तत्त्व'च होय, असे म्हणता येते. तसेच, 'लोकानाम्' याचा अर्थ, हिंदू विचारविश्वामध्ये ब्रह्मलोकादी अनेक 'लोक' किंवा 'भुवने' वर्णिली आहेत, ती समजावी.

सारांश, वरील वचनात आत्मतत्त्वाची म्हणजे ब्रह्माची कल्पना मांडलेली आहे, आणि कर्मयोगी माणसाच्या समाजोपयोगी कार्याचे महत्त्व त्यात वर्णिलेले नाही. अर्थात, मनुष्याने लोकाभिमुख होऊन समाजोपयोगी व नागरिक-कर्तव्ये करण्याची प्रेरणा उपनिषदांत नाही. म्हणून, या आधुनिक नागरिक-नीतीचा पाया सांख्य किंवा औपनिषदिक तत्त्वज्ञानावर अधिष्ठित करता येणार नाही. त्यापेक्षा, या नव्या ध्येयांचा पाया रूसोप्रभृती पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञांच्या विचारांत ओळखावा.

दप्तरींच्या तत्त्वज्ञानाच्या प्रकाशात वरील आक्षेपांचे उत्तर पुढीलप्रमाणे देता येईल:

(१) 'आभास' आणि 'विकास' या दोन गोष्टी भिन्न आहेत असे दप्तरी मानतात. विकासामध्ये अवस्थांतर असते. जसे, पाण्याचे बर्फ होणे किंवा वाफ होणे. आभासात समजुतीचा घोटाळाच असतो, अवस्थांतर नसते. उदाहरणार्थ, दोरीचा सर्प भासतो तेव्हा दोरीत काहीच बदल नसतो. तो पाहणाराच्या दृष्टीचा व त्यामुळे समजुतीचा भ्रमच असतो. "जग ब्रह्माचा विकास आहे" आणि "जग ब्रह्माचा आभास आहे" या दोन विधानांचा हेतूच भिन्न आहे. दुसऱ्या विधानात जगाचा त्याग अभिप्रेत असतो, तर पहिल्या विधानात जगाचा उपभोग अभिप्रेत असतो. बीजाचे विकासाने फळ झाले तर त्या फळाचा आस्वादच अभिप्रेत ठरतो.

विकासवाद आणि आभासवाद या दोन्हींचे निगमन 'सर्वभूतात्मैक्य' आहे हे खरे, पण म्हणून दोनही एकच असे म्हणणे बरोबर नाही. कारण, विकसित अवस्थेतच त्याचा प्रत्यय व तज्जनित आनंद असतो. म्हणून, विकासावस्था म्हणजे जीवावस्था कायम ठेवणे हेच विकासवादाच्या दृष्टीने कर्तव्य ठरते; तर आभासवादाच्या दृष्टीने जीवावस्थेचा त्याग हे योग्य ठरते. ह्याप्रमाणे 'आभास' व 'विकास' यांच्यांत फारच मोठा फरक आहे. अर्थात, विकासवाद आणि आभासवाद भिन्नच ठरतात.

(२) विकासवाद आणि आभासवाद यांचे पाश्चात्त्यांच्या evolution आणि idealism यांच्याशी साम्य नाही हे खरे, व उपनिषदांमध्ये ब्रह्मातच जडवस्तू व चैतन्य यांचा अंतर्भाव मानलेला आहे, हेही खरे. पण दप्तरींचे मत असे दिसते की, पाश्चात्त्यांचे प्रतिपादन पारमार्थिक सत्य (Absolute truth) काय आहे ते ठरविण्याकरिता आहे, परंतु उपनिषदांचे प्रतिपादन सर्वजीवांचा अभेद दाखविण्याकरिता आहे. कारण, त्या अभेदाचा प्रत्यय आनंदप्रापक आहे. Matter व Mind यांचा अभेद हा उपनिषदांचा अभिप्राय नाही. सर्व जीवांचा आनंद हाच त्यांचा खरा अभिप्राय आहे.

(३) दप्तरी हे विकासवादी आहेत. म्हणजे ते जीवस्वरूपात ईश्वरापासून भिन्नत्व मानणारे आहेत. जीव हा परमार्थतः ब्रह्म असला तरी स्वरूपतः तो ब्रह्मापासून भिन्न आहे, म्हणजे जीवस्वरूपात ईश्वर आणि जीव यांच्यात द्वैत आहे, असे दप्तरी मानतात. हाच दप्तरींचा 'अद्वैत-द्वैतवाद' होय, आणि ही दप्तरींच्या तत्त्वज्ञानाची अभिनवता होय.

(४) 'अथ य आत्मा स सेतुर्विधृतिरेषां लोकानामसंभेदाय' या उपनिषद्वचनाचा अर्थ दप्तरी वस्तुस्थितीशी जुळेल असा (realistic) करतात, म्हणून, 'ब्रह्मलोका'दी केवळ कल्पनामय आहेत, आणि 'लोक' म्हणजे 'इहलोक' असा अर्थ दप्तरी करतात. ['एषां लोकानामसंभेदाय' = ह्या पृथ्वीवरील लोकांच्या सातत्याकरिता ('उपनिषदर्थव्याख्या') उत्तरार्ध, पृ. २५७]. यातील 'आत्मा' याचाही अर्थ 'ब्रह्मज्ञ जीव' असा दप्तरी करतात. कारण, ब्रह्मज्ञ जीवच दररोज जागृतीत जाऊन आनंदाचा (स्वर्गलोक) अनुभव घेतो आणि असाच आत्मा समाजाच्या सुस्थितीस कारण होतो.

(५) दप्तरींच्या मते, "आत्माद्वैतज्ञाची आनंदपूर्ण जागृती" हेच मनुष्याचे उपनिषत्प्रतिपादित प्राप्तव्य ठरते. हिचाच निदिध्यास धरून हीच अवस्था मनुष्याने प्राप्त करून घ्यावी, असे उपनिषदे म्हणतात. हे प्राप्तव्य साधकाला तर आनंद प्राप्त करून देणारे आहेच, शिवाय ते कर्मप्रतिपादकच असल्यामुळे ते समाजालाही सुस्थिती व आनंद प्राप्त करून देणारे आहे. म्हणून, यात 'सामाजिक हिता' चाही अंतर्भाव होतो. व्यक्तीचे हित व समाजाचे हित यांत विरोध नाही हाच औपनिषदिक आत्मैक्यसिद्धान्ताचा निष्कर्ष आहे. अर्थात, नागरिक-कर्तव्य

करण्याची स्फूर्ती मनुष्याला देणारे, असेच उपनिषदांचे तत्वज्ञान आहे. नागरिक-कर्तव्य करण्याची स्फूर्ती मनुष्याला आजच्या काळात आवश्यक आहे व पूर्वीच्या काळात ती आवश्यक नव्हती, असे थोडेच आहे? प्राचीन कालातही अशा स्फूर्तीची जरूरी होती, आणि अशी स्फूर्ती उत्पन्न करणारा अर्थ उपनिषदांतून दप्तरीच्या मते, सहज निघतोही! त्याकरिता रूसो-प्रभृती पाश्चात्त्य तत्त्वज्ञांकडे जाण्याची काहीही गरज नाही. तसेच, स्वहित व लोकहित यांत विरोध नाही; उलट, आत्मैक्यभावनेने कर्म केल्यास स्वहिताबरोबरच समाजाचेही हित साधते, हे कळण्याकरिता गॉडविनप्रभृती पाश्चात्त्य विचारवन्तांकडेही धाव घेण्याची मुळीच गरज नाही. औपनिषदिक आत्मैक्यसिद्धान्ताचाच तो निष्कर्ष आहे.

सर्वेषां यः सुहृन्नित्यं सर्वेषां च हिते रतः ।
कर्मणा मनसा वाचा स धर्मं वेद जाजले ॥

या महाभारतातील वचनातही हेच तत्त्व गर्भित आहे.

'साभार पोच'

* 'देवदूत' (दीर्घकाव्य) – सुधाकर गायधनी; पाब्लो पब्लिकेशन, खापा, जि. नागपूर; १९८१; पृ. १०८; किं. १५ रुपये.
* 'पुरुषार्थ विचार' (भारतीय मूल्य-मीमांसा)– विजया संगवई; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे ३०; १९८१; पृ. ९५; किं. १५ रुपये.
* 'तराळ–अंतराळ' (आत्मकथा) – शंकरराव खरात; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे ३०; १९८१; पृ. ४२७; किं. ४० रु.
* 'जहाँआरा आणि अजबकविता' बाबुलनाथ; काळे ब्रदर्स पब्लिकेशन, पुणे ११; १९८१; पृ. ६७; किं. ६ रु.
* 'रवीन्द्रनाथ : तीन व्याख्याने' – पु. ल. देशपांडे; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९८१; पृ. ११२; किं. १० रु.
* 'क्रांतिकारी कफल्लक'– कॉ. शांताराम गरुड; मागोवा प्रकाशन, पुणे ४११००४; १९८१; पृ. १८९; किं. २० रु.
* 'मुलखावेगळी माणसं'– संपा. बाळ सामंत/रमेश मंत्री; श्री विद्या प्रकाशन, पुणे; १९८१; पृ. २९७; किं. ३५ रुपये.
* 'फ्रेंच राज्यक्रांती' – वि. गो. दिघे, आशय प्रकाशन, नागपूर; १९८१; पृ. २३२; किं. २० रु.
* 'झाड' (कादंबरी)– शैला बेल्ले; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे ३०; १९८१; पृ. २३५; किं. १६ रु.
* 'प्राचीन भारतीय समाजरचनेतील शूद्रांचे स्थान' डॉ. रामशरण शर्मा ह्यांच्या ग्रंथाच्या आधारे, निवेदक–जयंत गडकरी; डी. डी. कोसंबी प्रतिष्ठान प्रकाशन, मुंबई– ४०० ०२३; १९८१; पृ. ११५; किं. १२ रु.
* 'गोव्याकडची माणसं'– लक्ष्मणराव सरदेसाई; कॉन्टिनेन्टल प्रकाशन, पुणे ३०; १९८१; पृ. ९५; किं. ६ रु.
* 'बंडखोर संत कबीर'– श्रीपाद जोशी; समाज शिक्षण माला प्रकाशन पुणे; सप्टें. १९८१; पृ. ४२; किं. २ रु.
* 'संदर्भाच्या शोधात' (कवितासंग्रह) सदानंद मोरे; पैस प्रकाशन, ५०८९ शेरकन लेन, माळीवाडा, अहमदनगर पृ. ४८; किं. ६ रु.

अनुक्रमणिका

ईशोपनिषद् व श्रीशंकराचार्य

सदाशिव जनार्दन कोडोलीकर

ईशावास्योपनिषद्

याज्ञवल्क्यप्रणीत शुक्ल यजुर्वेद म्हणजेच वाजसनीय संहिता. या संहितेतील चाळीसावा अध्याय म्हणजेच ईशावास्योपनिषद् होय. या अध्यायातील केवळ १८ मंत्रांत अध्यात्म, ज्ञान, नीती इत्यादींविषयी विवेचन आहे. या उपनिषदाच्या पहिल्या शब्दावरून या उपनिषदाला "ईशावास्य" असे नाव प्राप्त झालेले आहे. तसेच या उपनिषदास "ईश" असेही म्हणतात. शुक्ल यजुर्वेदाचा मंत्रद्रष्टा ऋषी याज्ञवल्क्य किंवा त्यांच्या परंपरेतील दध्यङ्ङाथर्वण, ब्रह्मन्, वा दीर्घतमस् यांच्यापैकी कोणीतरी ईशावास्योनिषदाचा लेखक, द्रष्टा आणि ऋषी आहे. या उपनिषदातील "भुञ्जीथाः", "मा गृधः", "त्वयि नरे" या पदांवरून हे उपनिषद् मंत्रद्रष्टया ऋषीने कोणातरी एका व्यक्तीस सांगितले आहे, हे ज्ञात होते. या उपनिषदाच्या पहिल्या तीन मंत्रांत दोन जीवनमार्ग, दोन जीवननिष्ठा सांगितल्या आहेत. पहिल्या दोन मंत्रांत 'आध्यात्मिक कर्ममार्ग' व तिसऱ्या मंत्रात "भौतिक सुखवाद" यांचे प्रतिपादन आहे. मंत्र ४ व ५ मध्ये ईशतत्त्वाच्या म्हणजे परमात्म्याच्या स्वरूपाचे परस्परविरोधी विशेषणाद्वारे वर्णन केलेले आहे. मंत्र ६ ते ८ मध्ये आत्मज्ञान प्राप्त झालेल्या आदर्श व्यक्तीचे वर्णन केलेले आहे. मंत्र ९ ते ११ मध्ये "विद्या (अध्यात्मविद्या) व अविद्या (भौतिक विद्या) यांचे विवेचन असून केवळ विद्येने वा केवळ अविद्येने अमृतत्व प्राप्त होत नाही. अमृतत्वासाठी विद्या व अविद्या यांचा समुच्चय करणे आवश्यक आहे." मंत्र १२ ते १४ मध्ये संभूति (संभूति=संयोग=मिलाफ=समष्टिधर्म) व असंभूति (व्यक्तिधर्म) यांचे विवेचन आहे. मंत्र १५ ते १८ या मंत्रांत शुक्ल यजुर्वेदातील उपास्यदेवता "सूर्य" या देवतेस प्रार्थना आहेत. स्थूलमानाने या विषयांचे प्रतिपादन ईशावास्योपनिषदात केलेले आहे.

ईशोपनिषदाचा प्रतिपाद्य विषय व श्रीशंकराचार्य

ईशावास्योपादातील वर निर्देश केलेल्या विषयांचा साकल्याने विचार केला असता मंत्र २ व मंत्र ११ मध्ये जो विचार मांडला आहे तोच ईशावास्योपनिषदाचा प्रतिपाद्य विषय आहे. "विद्या (अध्यात्मविद्या) व अविद्या (भौतिक विद्या) यांच्या समुच्चयाने कर्मनिष्ठा आचरणे" हा ईशावास्योपनिषदाचा प्रतिपाद्य विषय आहे. अधिक व्यापक दृष्ट्या विचार केला तर ज्ञानमूलक मंत्र (१,४,५, ६,७,८ आणि ९,१०,११) व भक्तिप्रधान (मंत्र १५ ते १८) कर्मयोगाचेच (मंत्र २) प्रतिपादन ईशोपनिषदात आहे. श्रीभगवद्गीतेतही हाच प्रतिपाद्य विषय असल्याचे विवेचन लोकमान्य टिळकांनी "गीतारहस्य अथवा कर्मयोगशास्त्र" या ग्रंथात केलेले आहे. ई. स. पू. २५०० वर्षे या कालात लिहिलेल्या ईशावास्योपनिषदावरील उपलब्ध भाष्यांतील प्राचीन भाष्य श्रीआद्यशंकराचार्य यांचे आहे. श्रीआद्यशंकराचार्य यांचा काल इसवी सनाचे आठवे शतक हा मानला जातो. श्रीशंकराचार्य हे बादरायणांचे म्हणजे वेदान्तमताचे अनुयायी असल्यामुळे त्यांनी बादरायणांचा केवळ ज्ञानामुळे मोक्ष प्राप्त होतो, हा सिद्धान्त ग्राह्य मानला व त्या अनुषंगाने ईशावास्योपनिषदात संन्यासमार्गाचे प्रतिपादन आहे, असे प्रतिपादन श्रीशंकराचार्य पुढील शब्दांत करीत आहेत.

"पूर्वेण मन्त्रेण संन्यासिनो ज्ञाननिष्ठोक्ता द्वितीयेन तदशक्तस्य कर्मनिष्ठेत्युच्यते।" "अत्रानेन मन्त्रेण सर्वेषणापरित्यागेन ज्ञाननिष्ठोक्ता प्रथमो वेदार्थः।......अज्ञानां जिजीविषूणां ज्ञाननिष्ठासंभवे कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषे दिती कर्मनिष्ठोक्ता द्वितीयो वेदार्थः। तसेच "आत्मग्रहणायाशक्त" "मुमुक्षुः परिव्राट" इत्यादी शब्दांवरूनही श्रीआचार्यांच्या मते ईशोपनिषदात संन्यासमार्गाचे प्रतिपादन आहे.

अनुक्रमणिका

ईशावास्योपनिषदातील (१) तेन त्यक्तेन भुञ्जीथाः मा गृधः कस्यस्विद् धनम् । (२) कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतँ समाः । (३) अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते । (४) अग्ने नय सुपथा राये अस्मान् विश्वानि देव वयुनानि विद्वान् । या मंत्रांचा विचार केला असता ईशावास्योपनिषद् हे निवृत्तीपर नसून ते प्रवृत्तीपर असल्याचे व ईशावास्योपनिषदाचा प्रतिपाद्य विषय कर्मयोग वा कर्ममार्ग असल्याचे सहज आकलन होते. वर निर्देश केलेले मंत्र पाहिले असता श्रीआचार्यांनी व्यक्त केलेला विचार यथार्थ नाही याचे सहज आकलन होते. उलट ईशावास्योपनिषदात संन्यासमार्गाचे प्रतिपादन नसून ज्ञानमूलक भक्तिप्रधान कर्ममार्गाचेच प्रतिपादन असल्याचे दिसून येते.

श्रीशंकराचार्यांचे ईशावास्योपनिषद्भाष्य

ईशावास्योपनिषदावरील श्रीआचार्यांचे भाष्य मूलमंत्राहून विपरीत, संदर्भविरहित व शब्दांच्या अर्थांची ओढाताण करून लिहिले गेलेले आहे.

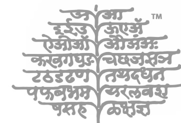
ईशावास्योपनिषदाच्या पहिल्या दोन मंत्रांत "आध्यात्मिक कर्ममार्गाचे प्रतिपादन आहे. परंतु या दोन मंत्रांत "ज्ञाननिष्ठा" व "कर्मनिष्ठा" यांचे प्रतिपादन असल्याचे श्रीआचार्य सांगतात. ईशावास्योपनिषदाचे पहिले दोन मंत्र पुढीलप्रमाणे आहेत.

ईशावास्यमिदँ सर्वं यत्किंच जगत्यां जगत् ।
तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्यस्वीद्धनम् ॥ १ ॥
कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतँ समाः ।
एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे ॥ २ ॥

"पृथ्वीवरील जे जे चर आहे (जे जे चैतन्ययुक्त आहे), ते ते सर्व ईश्वराने आच्छादलेले आहे. ईश्वराने व्याप्त आहे. त्या ईश्वराने दिलेल्याचा तू उपभोग घ्यावास, कोणाच्याही धनाची तू आकांक्षा करू नकोस. ॥१॥ या जगात कर्मे करीतच शंभर वर्षे जगण्याची इच्छा करावी. अशा प्रकारे, म्हणजे ईशावास्यबुद्धीने म्हणजे पृथ्वीवरील सर्व चर वस्तू ईश्वराने व्यापलेल्या आहेत. ईश्वराने जे दिलेले आहे. त्याचाच उपभोग घ्यावा व दुसऱ्याच्या धनाची आकांक्षा करू नये या बुद्धीने तू वागत असता कर्माचा लेप (बंध) तुला लागत नाही. यापेक्षा दुसरा मार्ग नाही. ॥ २ ॥ "

या दोन मंत्रांचा अर्थ वर निर्देश केल्याप्रमाणे असता श्रीशंकराचार्य यांनी या मंत्रांचा अर्थ भिन्न रीतीने लावलेला आहे. पहिल्या मंत्रांत कोणत्याही प्रकारची संन्यासी व्यक्तींची ज्ञाननिष्ठा प्रतिपादलेली नाही. परंतु श्रीशंकराचार्य या मंत्रात संन्याशांची ज्ञाननिष्ठा व दुसऱ्या मंत्रात ज्ञाननिष्ठा घेण्यास अक्षम अशा अशक्त लोकांसाठी कर्मनिष्ठा हे तत्त्व सांगितल्याचे विवेचन करतात. श्रीआचार्य म्हणतात, "पहिल्या मंत्राने संन्याशांची ज्ञाननिष्ठा सांगितली आहे. दुसऱ्या मंत्राने संन्यासग्रहण करण्यास अशक्त असणाऱ्या व्यक्तींसाठी कर्मनिष्ठा सांगितली आहे." पर्वताचे कंपन यात जसा विरोध आहे, तसा विरोध ज्ञान व कर्म यांच्यांत आहे. येथेदेखील सांगितले आहे की, जो जगण्याची इच्छा करेल, त्याने कर्म करावे आणि हे चराचर विश्व खोटे, अनृत आहे या भावनेने परमार्थ सत्यरूपाने ते आच्छादनीय आहे या भावनेने ते टाकून देऊन आत्म्याचे पालन करावे. कोणाच्याही धनाची आकांक्षा धरू नये, असे आहे. जगणे वा मरणे याविषयी आकांक्षा धरू नये, अरण्यात जावे असे पद आहे. संन्यासशासनामुळे तेथून परत येवू नये... अशा रीतीने ईश्वरात्मभावनेने मुक्त होणाऱ्यास पुत्रादी तीन ऐषणांचा संन्यास करण्याविषयीच केवळ अधिकार आहे. कर्मे करण्यामध्ये अधिकार नाही ... अशा रीतीने आत्मविदाने (आत्म जाणणाऱ्याने) पुत्रादी तीन ऐषणांचा त्याग करून, आत्मज्ञाननिष्ठेने आत्म्याचे रक्षण करावे हा वेदार्थ आहे. अनात्मज्ञानामुळे जे आत्मग्रहणामध्ये अशक्त आहेत, त्यांच्यासाठी "कुर्वन्नेवेति" हा मंत्र सांगितला आहे."

"संन्यासनिष्ठेचे म्हणजे निवृत्तिमार्गाचे प्रतिपादन ईशावास्योपनिषदात आहे" असे श्रीआचार्यांचे प्रतिपादन आहे. श्रीआचार्यांनी हा अर्थ लावताना मूळ उपनिषदातील शब्दांची ओढाताण केलेली आहे. काही ठिकाणी मुख्यार्थाला बाध येत नसतानाच मुख्यार्थ त्याज्य करून अन्य अर्थ स्वीकारला असून शब्दांच्या अर्थाची ओढाताण केलेली आहे. तसेच केव्हा केव्हा अनावश्यक असलेले स्वतःचे शब्द व भाष्य आचार्यांनी केलेले आहे.





उदाहरणार्थ "अनात्मतयाऽऽत्मग्रहणायाशक्त" हे शब्द आचार्यांनी अनावश्यक घालून मूल मंत्राचा संपूर्ण अर्थच बदलून टाकला आहे. उलट प्रथम-मंत्रातील "भुञ्जीथाः", "मा गृधः" ही द्वितीय पुरुषी रूपे तसेच "त्वयि नरे" हे द्वितीय पुरुषी रूप पाहता हे दोन्ही मंत्र एकाच व्यक्तीस उद्देशून असल्याचे सहज आकलन होते. या दोन्ही मंत्रांतील उपदेश एकाच व्यक्तीस केलेला आहे. "पहिल्या मंत्राने ज्याला ज्ञानाचे विधान केले आहे, त्यालाच या दुसऱ्या मंत्राने कर्म करण्याविषयी सांगितले आहे." असा विचार बौधायनप्रभृती वृत्तिकारांनी व त्यांचे रामानुजप्रभृती अनुयायी यांनी व्यक्त केलेला आहे. या मंत्रांतील उपदेश ज्ञानकर्मसमुच्चयात्मक म्हणजेच प्रवृत्तीपर आहे.

श्रीशंकराचार्य यांनी ईशावास्योपनिषदाच्या प्रारंभीच्या या दोन मंत्रांतून जो अर्थ काढला आहे, तो अर्थ मूळ उपनिषद्‌कारांना अभिप्रेत नाही. मंत्रांतील शब्दांचा कोषगत अर्थाने म्हणजेच अभिधा-वृत्तीने अर्थ लागत असता, तसेच या मुख्यार्थास कोणत्याही प्रकारे बाध येत नसता लक्षणा वृत्तीचा म्हणजे गौणार्थ स्वीकारणे अयोग्य आहे. तसेच "भुञ्जीथाः" या आत्मनेपदी रूपाचा अर्थ "उपभोग घे" असा असता, "भुज्" या धातूचा परस्मैपदाचा जो अर्थ आचार्यांनी दिलेला आहे तोही अयोग्य आहे. तसेच जगत्यां जगत्, ईशावास्यम्, तेन त्यक्तेन इत्यादी पदांचा अर्थही आपल्या सिद्धान्तप्रतिपादनासाठी मूळ अर्थाहून भिन्न घेतला आहे. श्रीआचार्यांनी या मंत्राच्या अर्थाची ओढाताण केलेली आहे.

श्रीशंकराचार्यांनी "आत्मग्रहण करण्यास म्हणजे आत्मज्ञान ग्रहण करण्यास अशक्त अशा व्यक्तीसाठी द्वितीय मंत्रात कर्मनिष्ठा प्रतिपादली आहे असा विचार व्यक्त केलेला आहे. परंतु तो विचार यथार्थ नाही. दुसऱ्या मंत्रातील "कर्ममार्ग" हा आत्मग्रहण करण्यास अशक्त व्यक्तीसाठी नसून "कर्ममार्ग" सर्वांसाठी आहे. आत्मज्ञान प्राप्त झालेल्या व्यक्तीसाठीही आहे. श्रीआचार्यांनी "कुर्याद्विद्वांस्तथाऽसक्तश्चिकीर्षुर्लोकसंग्रहम् ॥" या गीतेतील तिसऱ्या अध्यायातील २५ व्या श्लोकावर भाष्य करताना "आत्मज्ञान प्राप्त झालेल्या व्यक्तीनेही कर्म करावे" असा विचार व्यक्त केलेला आहे. (पहा– सक्ताः कर्माणि अस्य कर्मणः फलं मम भविष्यति इति केचिद् अविद्वांसो यथा कुर्वन्ति भारत, कुर्यात् विद्वान् आत्मवित् तथा असक्तः सन् । "

द्वितीय मंत्रातील "कुर्वन् एव", "शतं समाः", "एवं त्वयि" व "नान्यथेतोऽस्ति" या शब्दांना नितान्त महत्त्व आहे. कर्मे करीतच येथे शंभर वर्षे जगण्याची इच्छा करावी. "एवं त्वयि" या शब्दांचा संबंध पहिल्या मंत्रातील दुसऱ्या पंक्तीशी आहे." अशा प्रकारे (ईश्वराने दिलेल्याचा उपभोग घेत व कोणाच्याही धनाची अपेक्षा न करता तू वागत असता) पुरुष अशा तुझ्या ठिकाणी कर्माचा लेप लागत नाही (कर्मबंध होत नाही). "नान्यथेतोऽस्ति" या शब्दावरून "कर्ममार्गाशिवाय दुसरा मार्ग नाही" असा विचार मांडलेला आहे. ज्ञानप्राप्ती-नंतरही कर्ममार्गाचाच अवलंब करावा असा विचार या मंत्रात आहे. तसेच "शतं समाः" या शब्दांत आमरणान्त कर्ममार्गाचा अवलंब करावा असा अर्थ स्पष्ट होत आहे.

ईशोपनिषदाच्या तिसऱ्या मंत्रात "भौतिक सुख-वादा"चे विवेचन आले असून या मार्गाने जाणारे लोक अधोगतीस जातात, असा विचार व्यक्त केलेला आहे.

'असुर्या नाम ते लोका अन्धेन तमसाऽऽवृताः ।
तांस्ते प्रेत्याभिगच्छन्ति ये के चाऽऽत्महनो
जनाः ॥ ३ ॥

असुर्या नावाचे लोक गाढ अन्धकाराने झाकलेले आहेत. आणि जे कोणी आत्महनन करतात, आत्मा मानत नाहीत, ईश्वर मानत नाहीत, वेद मानीत नाहीत, जे कोणी नास्तिक विचाराचे आहेत, चार्वाक मतानुयायी आहेत, लोकायतमताचे आहेत, जे कोणी केवळ भौतिक सुखाच्या मागे आहेत, ते मृत्यु पावल्यावर त्या असुर्या लोकांना जातात ॥ ३ ॥

या मंत्रात लोकायत, चार्वाक मताच्या "भौतिक सुखवादा"चे परिणाम सांगितले आहेत. या मंत्रातील मुख्य शब्द जो "आत्महन्" त्याचा कोषगत अर्थ आत्महत्या करणारा, नास्तिक असा आहे. नास्तिक म्हणजे वेदनिंदक, ईश्वराचे अस्तित्व

अनुक्रमणिका

न मानणारा, आत्मा न मानणारा, ही विशेषणे लोकायत, चार्वाकमताच्या लोकांची आहेत.

श्रीआचार्यांनी "आत्महन्" याचा अर्थ "अविद्वान्" असा केलेला आहे. (आत्मानं घ्नन्तीत्यात्महनः। के ते जना येऽविद्वांसः।)

मंत्र ४ व ५ मध्ये ईशतत्त्वाच्या स्वरूपाचे वर्णन परस्परभिन्न अशा विशेषणांनी केलेले आहे. तसेच मंत्र ६ ते ८ मध्ये आत्मज्ञान प्राप्त झालेल्या आदर्श व्यक्तीचे वर्णन आहे.

मंत्र ९ ते ११ मध्ये विद्या (अध्यात्मविद्या) व अविद्या (भौतिक विद्या) यांचे विवेचन असून केवळ विद्येने वा केवळ अविद्येने अमृतत्व प्राप्त होत नाही, अमृतत्वासाठी विद्या व अविद्या यांचा समुच्चय करणे आवश्यक आहे असे प्रतिपादन केलेले आहे (अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययाऽमृतमश्नुते।). श्रीआचार्यांनी विद्या, अविद्या, अमृतत्व यांचा अर्थ भिन्न केलेला आहे.

विद्या म्हणजे ज्ञान अगर अध्यात्मविद्या, अविद्या म्हणजे भौतिकविद्या अगर कर्म, अमृत म्हणजे मोक्ष किंवा ब्रह्म व मृत्यू म्हणजे मृत्युलोक अगर इहलोकीचा संसार. याच अर्थाने हे शब्द येथे व अन्य उपनिषदांतही नियोजिलेले आहेत. आचार्यांना हे मुख्यार्थही मान्य आहेत, परंतु पुढे १५ ते १८ मंत्रांतील संदर्भ देऊन मुख्यार्थ बाध होतो व म्हणून विद्या म्हणजे देवताज्ञान व अमृत म्हणजे सापेक्ष मोक्ष म्हणजे देवलोक असे प्रतिपादन श्रीआचार्यांनी केलेले आहे. मंत्र १५ ते १८ मध्ये उत्तरमार्गाची याचना नाही. याविषयी पुढे विवेचन केलेले आहे. तेव्हा मुख्यार्थास कोणताही बाध येत नाही. त्यामुळे मुख्यार्थ स्वीकारणे हेच योग्य आहे.

मंत्र १२ ते १४ मध्ये संभूति व असंभूति या पदांची जोडी आहे. श्रीआचार्यांनी संभूति म्हणजे व्याकृत उपासना व असंभूति म्हणजे अव्याकृत उपासना असा अर्थ लाविलेला आहे. परंतु हा अर्थही यथार्थ नाही. संभूति म्हणजे संयोग, मिलाफ, समष्टिधर्म, समाजधर्म; व असंभूति म्हणजे व्यक्तिधर्म असे अर्थ येथे अभिप्रेत आहेत.

श्री. सदाशिवशास्त्री भिडे यानी "संभूति"चे विवेचन पुढीलप्रमाणे केलेले आहे. सं उपसर्गपूर्वक भू धातूला ति प्रत्यय लावून संभूति असे स्त्रीलिंगी धात्वर्थी नाम तयार होते. अेकत्र होणे, किंवा संघटित होणे असा त्याचा अर्थ होतो. संभूति म्हणजे संघटना, संघ करणे किंवा समाजात अेकी घडवून आणणे व ती कायम राखणे असाच अर्थ निश्चित ठरतो. गीतेत अ. १६ श्लोक ८ मध्येही संभूत हा शब्द याच अर्थाने वापरला जातो. संभूति म्हणजे अनेक व्यक्तींची संघटना, असंभूति म्हणजे व्यक्ती. श्री सदाशिवशास्त्री भिडे यांचा अर्थ यथार्थ आहे.

या उपनिषदात ईश तत्त्वाचे स्वरूप कथन केल्यानंतर विद्या–अविद्या, संभूति–असंभूति इत्यादींविषयी विवेचन करून ज्ञानसिद्धान्त व समष्टिधर्म-व्यक्तिधर्म याचे विवेचन केल्यानंतर उपनिषद्कार आपली उपास्यदेवता जी "सूर्य", या देवतेस प्रार्थना करीत आहे. या उपनिषदाची पार्श्वभूमी अशी आहे की, उपनिषद्कार आपल्या पुत्रास वा शिष्यास ईशतत्त्वाचा उपदेश करीत आहे. उपदेशाच्या शेवटी तो आपल्या उपास्यदेवतेस प्रार्थना करीत आहे. श्रीआचार्य म्हणतात त्याप्रमाणे उपनिषद्कार अन्तकाली, मरणसमयी मार्गाची याचना करीत नाही. १५ व १६ मंत्रांत सूर्यास अनेक विशेषणांनी संबोधले असून सत्याचे मुख तेजोमय आच्छादनाने झाकलेले आहे, ते सत्यधर्मासाठी, ज्ञानप्राप्तीसाठी, उघडे करण्याविषयी प्रार्थना आहे, तसेच सूर्यास आपले किरण आवरण्यास प्रार्थना असून सूर्याचे अत्यंत कल्याणकर स्वरूप आपणास दिसावे अशी प्रार्थना आहे. मंत्र १७ व १८ महत्त्वाचे असून ते पुढीलप्रमाणे आहेत.

वायुरनिलममृतमथेदं भस्मान्तँ शरीरम् ।
ॐ क्रतो स्मर कृतँ स्मर क्रतो स्मर कृतँ
स्मर ॥ १७ ॥

श्रीआचार्यांनी "अथेदं शरीरमग्नौहुतं भस्मान्तं भूयात्" असा अर्थ "अथेदं | भस्मान्तँ शरीरम्" या शब्दांचा केलेला आहे." उपनिषद्कार आपल्या जीवनाच्या अन्तकाली आपला प्राण अमृत अशा प्राणांमध्ये विलीन होवो व शरीर अग्नीमध्ये भस्मसात होऊ दे" असा विचार श्रीआचार्यांनी व्यक्त केलेला आहे. "भूयात्" हे क्रियापद श्रीआचार्य मूळ मंत्रात नसताना घालतात. या मंत्रात क्रियापद अध्याहृत आहे; व सामान्यतः अध्याहृत अस-





लेले क्रियापद "अस्" धातूचे असते. म्हणून येथील अध्याहृत क्रियापद "भूयात्" न मानता "अस्ति" असे मानणे अधिक योग्य आहे. "अस्ति" हे क्रियापद मानून मंत्राचा अर्थ पुढीलप्रमाणे होतो. "प्राण हा अविनाशी वायुतत्त्व आहे. हे शरीर भस्मान्त होणारे (नाशवंत) आहे."

द्वितीय पंक्तीतील "क्रतु" या पदाचा अर्थ श्रीआचार्यांनी "संकल्पात्मक" असा केलेला आहे. परंतु "आकांक्षा–योग्यता–संनिधि" यांचा विचार केला असता हा अर्थ यथार्थ नाही. या ठिकाणी सूर्याची प्रार्थना चाललेली आहे. व क्रतु हा शब्द सूर्यास उद्देशूनच उपनिषदकारांनी नियोजिलेला आहे. क्रतु म्हणजे मित्र, म्हणजेच सूर्यदेवता असा अर्थ शतपथ ब्राह्मणात पुढीलप्रमाणे दिलेला आहे. "मित्र आणि वरुण हे त्या यज्ञपुरुषाचे क्रतु (काम) व दक्ष (कर्म) आहेत. आणि म्हणून ते त्याच्या शरीराचेच भाग आहेत. मनुष्य जेव्हा "मी अमूक मिळवीन नि मी अमुक करीन" असा संकल्प करतो तेव्हा त्या संकल्पाला क्रतु (काम) असे म्हणतात. आणि जेव्हा तो संकल्प कृतीच्या योगाने फलित होतो, तेव्हा त्यास दक्ष (कर्म) असे म्हणतात. अर्थात् क्रतु म्हणजेच मित्र आणि दक्ष म्हणजेच वरुण. मित्र हा ब्राह्मण व वरुण हा क्षत्रिय. ब्राह्मण हा विचार करणारा व क्षत्रिय हा कर्म करणारा. – शतपथ ब्राह्मण– ४-१-१-१ ते ६.

या विवेचनावरून क्रतु म्हणजे मित्र, सूर्य हे सहज आकलन होते. व आकांक्षा, योग्यता, संनिधि यांची परिपूर्ती होऊन क्रतु म्हणजे सूर्य हा अर्थ यथार्थ होतो. "हे सूर्यदेवा, (मी) केलेल्या कृत्यांचे (तू) स्मरण कर."

ईशावास्योपनिषदातील अन्तिम मंत्र "अग्ने नय सुपथा राये अस्मान्" हा मंत्र मूळ ऋग्वेदातील प्रथम मंडळ, सूक्त १८९, ऋचा १ मध्ये आलेला असून या मंत्राचा मंत्रद्रष्टा ऋषी मित्रावरुणाचा पुत्र अगस्त्य किंवा अगस्तिऋषी हा आहे. ऋग्वेद मंडल १ सूक्त १८९ मध्ये ८ मंत्र असून या सूक्तात अग्नीची प्रार्थना सन्मार्गाने ऐश्वर्य प्राप्त होण्यासाठी घेऊन जावे म्हणून संकटाच्या पार नेण्यासाठी, आरोग्यासाठी, संरक्षणासाठी, अन्न, बल व संपत्ती-प्राप्तीसाठी केलेली आहे.

"अग्नि" याचा अर्थ "सूर्य" असाही करण्यात येतो. शुक्ल यजुर्वेदाची उपास्य देवता "सूर्य" याला उद्देशून पूर्वीचे तीन मंत्र आहेत. तेव्हा हा मंत्रही सूर्यास उद्देशून येथे उपनिषद्कारांनी पुनरुद्धृत केलेला आहे. तो मंत्र पुढीलप्रमाणे आहे.

"अग्ने नय सुपथा राये अस्मान् विश्वानि देव वयुनानि विद्वान् ।
युयोध्यस्मज्जुहुराणमेनो भूयिष्ठां ते नम उक्तिं विधेम ॥"

"हे अग्निनारायणा (हे सूर्यनारायणा), तू आम्हाला संपत्ती प्राप्त होण्यासाठी चांगल्या मार्गाने ने. तू कुटिल असे पाप आमच्यापासून दूर कर. आम्ही तुझी पुष्कळ नमस्कारवचनांनी पूजा करावी"

श्रीशंकराचार्यांनी "अग्ने नय" या मंत्रावर भाष्य करताना "'मरणोन्मुख मंत्रद्रष्टा ऋषी (कवी) पुन्हा या दुसऱ्याही मंत्राने मार्गाची याचना करितो (पुनरन्येन मन्त्रेण मार्गं याचते ।) असा संदर्भ देऊन या मंत्रातील "सुपथा" संबंधी पुढील विवेचन केले आहे. सुमार्गाने–सुंदरमार्गाने, दक्षिणमार्गाच्या निवृत्तीसाठी "सुपथा" या पदात "सु" हे विशेषण योजिले आहे. गतागतलक्षण म्हणजे जा-ये-या स्वरूपाच्या [पुनरावृत्ती रूप] दक्षिण मार्गाने मी आता अगदी खिन्न झालो आहे, यास्तव आम्हाला पुनः पुनः गमनागमनरहित अशा शोभन मार्गाने घेऊन जा." श्रीशंकराचार्यांच्या विचारानुसार "सुपथा" म्हणजे उत्तरमार्ग–देवयानमार्ग. श्रीआचार्यांच्या अनुयायी भाष्यकारांनी श्रीआचार्यांचेच अनुकरण केलेले आहे. सायणाचार्यांनी "सुपथा" या पदाचा अर्थ "शोभनेन मार्गेण" उत्तम मार्गाने तसेच "अनिपाददोषरहितेन सुमार्गेण" "अनिपाददोषरहित अशा उत्तम मार्गाने" असा केलेला आहे.

या मंत्राचा संदर्भ "मरणोन्मुख ऋषी मार्गाची याचना करतो" असा नाही. मंत्रद्रष्टा ऋषी भौतिक ऐश्वर्यासाठी, भौतिक अभ्युदयासाठी, अग्निनारायणाची प्रार्थना करीत आहे, असा या मंत्राचा संदर्भ आहे. श्रीशंकराचार्यांनी दिलेला संदर्भ सर्वस्वी अयोग्य व विपरित आहे. तसेच त्यांनी "सुपथा" या पदाचा सूचित केलेला "उत्तरमार्ग-देवयानमार्ग" हा अर्थही सर्वस्वी अयोग्य आहे.

अनुक्रमणिका

श्रीशंकराचार्य यांनी या मंत्राचा संपूर्ण अर्थच बदलून टाकला आहे. "मरणोन्मुख कवी पुनः या दुसऱ्या मंत्राने मार्गाची याचना करतो" असा संदर्भ श्रीआचार्य देतात. तो सर्वस्वी अयोग्य आहे. श्रीआचार्यांनी असा संदर्भ का दिला याचे स्पष्टीकरण आपणास बृहदारण्यकोपनिषदातील अ. ५, ब्राह्मण ५, मंत्र २; अध्याय ५, ब्राह्मण ९, मंत्र १ व अध्याय ५, ब्राह्मण १०, मंत्र १ या मंत्रांवरून थोडेफार होऊ शकते. त्या उपनिषदातील वर्णनाचा व या मंत्रांतील विचारांचा काही संबंध नाही. तेव्हा "मरणोन्मुख कवी पुनः या दुसऱ्या मंत्राने मार्गाची याचना करतो" हा श्रीआचार्यांचा संदर्भ सर्वस्वी अयोग्य आहे. श्रीआचार्यांचे अनुयायी, इतकेच नव्हे तर स्वतंत्र प्रज्ञेचे स्वामी विवेकानंद, प्रकांड पंडित महामहोपाध्याय डॉ. पां. वा. काणे, बेलवलकर व गुरुदेव रानडे यांच्यासारख्या अधिकारी व्यक्तींनीही श्रीआचार्यांचे अनुकरण केलेले आहे.

श्रीआचार्यांनी ईशावास्योपनिषदातील मंत्रांचा अर्थ असा का केला याचे स्पष्टीकरण लोकमान्य टिळक गीतारहस्यात पृष्ठ २३–२४, व पृ. ३५९–३६१ येथे पुढीलप्रमाणे करतात, "दृष्टि अेकदां सांप्रदायिक बनली म्हणजे, प्रमाणभूत झालेल्या धर्मग्रंथांत आपलाच संप्रदाय वर्णिलेला आहे, असे ज्या रीतीने दाखविता येईल तीच रीति सांप्रदायिक टीकाकार स्वीकारीत असतो. "श्रीशंकराचार्यांच्या लक्षांत ही गोष्ट आली नसावी किंवा नव्हती असे नाही, किंबहुना न येणे शक्यहि नव्हते." श्रीमच्छंकराचार्यांसारख्या अलौकिक ज्ञानी पुरुषाने प्रतिपादलेले अर्थ सोडून देण्याचा प्रसंग टळेल तितका चांगला, ही गोष्ट आम्हांसहि कबूल आहे, पण सांप्रदायिक दृष्टि सोडिल्यावर हे प्रसंग यावयाचेच."





ग्रंथ-परीक्षण

अरण्यरुदन : एस्. डी. इनामदार
वाल्मीक प्रकाशन, मुंबई ४०००००८; १९८०; पृ. १८४; किं. १६ रु.

आधुनिक मनालाही सतत अस्वस्थ करणारा मायेचा एक खेळ या युगात सुरू आहे. या खेळातून दुर्दैवाने जुने ब्रह्मसत्य बाद झालेले आहे आणि त्याच्या रिक्त जागेवर आधुनिक जिण्याचे अवघे रितेपण तिष्ठत राहिले आहे. संवेदनशील अशा आधुनिक मनाला या मायेच्या खेळाची होणारी जाणीव आणि त्या जाणिवेची अभिव्यक्ती यांना एक खास आधुनिक असे स्वरूप लाभले आहे. आधुनिक कालस्वरात या जाणिवेचे संगीत उमटत राहते. या कालस्वराची एकूण परिभाषाही वेगळीच आहे. रूढ परिभाषेत बोलावयाचे, तर आधुनिक मनाने आधुनिक जीवनाचा केलेला तत्त्वचिंतनात्मक शोध असेच त्या जाणिवेचे वर्णन करता येईल. व्यक्तीचे स्वत्व, तिच्या अस्तित्वाचा अर्थ, मृत्यू व सत्य, शिव आणि सौंदर्य यांसारख्या प्रश्नांनी ही जाणीव व्यग्र झालेली आहे. 'अरण्यरुदन' मधील कथा या जातीच्या आहेत.

'पडदा' या इनामदारांच्या कथेच्या शेवटी जे वर्णन आले आहे, ते असे–

"माझ्या आणि जगाच्या दरम्यान हा पडदा एका प्रचंड अवाढव्य पांढऱ्या भिंतीसारखा उभा आहे. आणि त्याने जगापासून मला एकटे तोडले आहे. अशा स्थितीत मला फार निराधार वाटू लागले आणि मनाच्या अपरंपार शक्तीवरचा माझा विश्वास उडून गेला. श्रद्धा डळमळीत झाल्या. खरेखोटे काही कळेना. आपण या पडद्यावर जी रंगीबेरंगी दृश्ये पाहत आलो, ती तरी खरी होती काय? की केवळ तो आभासाचाही एक आभास होता? आणि दृष्टीसमोर आदीपासून अंतापर्यंत केवळ एक पांढरा पडदा होता?"

– आधुनिक जगाचा हा नवा पडदावाद इनामदारांच्या सर्वच कथांतून जाणवतो. अरण्यरुदन हे आधुनिक संस्कृतीचेच विलापनाट्य आहे, असे त्यांच्या 'संस्कृती' या कथेमध्ये दाखविले आहे. या कथेत एक विस्तृत अरण्यच एका ठेकेदाराकडून नष्ट होण्याचा प्रसंग एका फॅन्टसीच्या आधारे उभा केला आहे. या अरण्यातील प्रत्येक झाड गळा काढून रडत आहे. आपला निर्वंश होणार या कल्पनेने हे अरण्यरुदन सुरू आहे. या कथेत लेखकाचे एक मार्मिक विधान झटकन येऊन जाते, ते असे–

"माणसामाणसामध्येही वंशवृक्षाच्या कल्पना किती खोलवर रुजलेल्या असतात आणि निर्वंश होऊन मरण्याचे दुःख केवढे भयाण असते!"

– वंशवृक्षाच्या कल्पनेमुळे व 'संस्कृती' या शीर्षकामुळे ही कथा विद्यमान जगाचे अष्टौप्रहर अस्वस्थ करणारे आत्मसंहाराचे जे भय आहे, त्याच्या सुरात आपला सूर मिसळून देते.

'चेहरे आणि मुखवटे' या कथेत जगातील यच्चयावत् मुखवट्यांना हद्दपार केल्यानंतर खऱ्याखुऱ्या चेहऱ्यांचे जिणे कसे असह्य होत जाते, याचीच एक कल्पनाचित्रमालिका उभी केली आहे. खरे आणि खोटे, आतले आणि बाहेरचे, आत्मवंचना आणि परवंचना यांच्या द्वंद्वाने अस्वस्थ होणाऱ्या आधुनिक संवेदनशील मनाचा या कथेत प्रत्यय येतो. 'वेटिंगरूम' हीदेखील अशीच एक फॅन्टसी! मनुष्य आणि कालतत्त्व, भूतकाळ आणि भविष्यकाळ, आशा आणि निराशा, माणसाची विजिगिषु वृत्ती आणि मानवी जीवनाची अंगभूत पराभूतता यांच्यातील ताणाबाणांचे आधुनिक मनाचे ललित या कथेत विलक्षण कल्पकतेने लेखकाने उभे केले आहे. ही कथा म्हणजे आधुनिक मनाची तत्त्वचिंतनात्मक सृजनशील परिभाषाच होय.

अनुक्रमणिका

'घोडा... टेबल... ताटी... स्ट्रेचर' यासारख्या कथेत जीवनातील हरवलेल्या संगतीचा, भावनात्मक आणि वैचारिक निखळलेल्या दुव्यांचा, तार्किक सरळतेचा आणि अनुभवांच्या सलग सार्थतेचा, आधुनिक मनाचा प्रश्नच समर्थपणे उभा केला आहे.

श्री. इनामदारांच्या या कथा वाचीत असताना त्यांनी या संग्रहाच्या सुरवातीला दिलेल्या रॉबर्ट फ्रॉस्ट या कवीच्या पुढील वचनाची वेगळीच अर्थपूर्णता लक्षात येते.

" Two roads diverged in a wood,
and I –
I took the one less traveled by,
And that has made all the difference "

लेखकाने स्वीकारलेली अरण्यातील वाट ही मळवाट नव्हे. त्या वाटेने जाणारे प्रवासी कमी असतात. श्री. इनामदारांनी कथा हे आपल्या तत्त्वचिंतनशील व्यक्तिमत्त्वाचे एकमेव आविष्कारसाधन मानलेले असावे. हे व्यक्तिमत्त्व केवळ तत्त्वचिंतकच आहे असे नाही. त्यात एक प्रकारची काव्यात्मक वृत्तीही प्रभावी आहे. मर्मभेदक कल्पनाशक्ती, उपरोधिक विनोदाची प्रवृत्ती आणि व्यापक व्यासंगाची बहुश्रुतता यांचेही पदर त्या व्यक्तिमत्त्वात आहेत. आधुनिकतेचा समग्र वैचारिक प्रभाव समर्थपणे वागविण्याची कुवतही या व्यक्तिमत्त्वात आहे. अवतीभवतीच्या जगाची, त्याच्या स्वतःवर होणाऱ्या क्रियाप्रतिक्रियांची जाणीव सोपी, सरळ, सुबोध करण्याचा वा तशी ती मानण्याचा मोह या लेखकाने सतत टाळलेला आहे, हे जाणवत राहते. ही रूढ मळवाट इनामदारांनी टाळली आहे.

'अरण्यरुदना'ला जो आशयात्मक घाट प्राप्त झाला आहे, तो वास्तव–अवास्तव यांच्या रूढ परिभाषेतून वर्णन करता येणार नाही. तसेच त्याचा कलात्मक घाटही नेहमीच्या कथाघाटासारखा नाही. काव्यात्मता, कल्पकता, कल्पनाजाल (फँटसी), उपरोध यांच्या एकवटलेल्या सामर्थ्याने नि प्रभावी शब्दकळेच्या गतिमान प्रवाहातून या कथांचा घाट अवतरतो. त्यात 'बनाव' (कन्कॉक्शन) असतो; पण तो जीवनाच्या तत्त्वचिंतनाला रेखीव–रेखीव करणारा ! या बनावालाच मी आधुनिकांची मिथनिर्मिती म्हणतो. इनामदारांच्या कथांचा आकृतिबंध हा आधुनिकांच्या मिथचा आकृतिबंध ठरतो. म्हणूनच त्यांच्या कथाघाटाचे अधिक विस्ताराने विश्लेषण अभ्यासकांनी केले पाहिजे, असे मला वाटते. फावल्या वेळेचा उद्योग म्हणून या कथा निर्माण झालेल्या नाहीत आणि फावल्या वेळातील मनोरंजनासाठी त्या वाचावयाच्याही नाहीत. आधुनिक मनाचा आत्ताचा व इथला असा तत्त्वशोधक 'कन्सर्न' त्यांचे प्रयोजन आहे व तशाच भावनेने त्या वाचल्या पाहिजेत. हे अवघड असते; कारण आत्ता आणि इथे यांच्या तत्त्वचिंतनापासून दूर पळण्याची प्रवृत्तीच अधिक दिसून येते.

एकोणिसशे सत्तरीच्या दशकातील या कथा मराठी कथेचे एक विकसित रूप दर्शविणाऱ्या आहेत. माझ्या डोळ्यासमोर जी आधुनिक कालस्वर आळविणारी मराठी कथा तरळत असते, तिचे एक रूप म्हणजे 'अरण्यरुदन' होय.

– रा. ग. जाधव

'मेघदूत'– अनुवादकः– बा. भ. बोरकर; प्रकाशक– दामोदर दिनकर कुलकर्णी, श्रीविद्या प्रकाशन, २५० शनिवार, पुणे ३०; १९८०; पृष्ठे ६०; किंमत १० रु.

मराठीच्या 'कालिदासा'ने संस्कृतच्या 'बोरकरां'चा किती ध्यास घेतला आहे, हे जाणून घेण्याच्या दृष्टीने मेघदूताच्या प्रस्तुत अनुवादाला निश्चितच महत्त्व आहे. एरव्ही, मेघदूताचे यापूर्वी मराठीत प्रकाशित झालेले अनुवाद जसे कमीजास्त प्रमाणात फसले आहेत, तसाच कविवर्य बा. भ. बोरकरांनी केलेला प्रस्तुत अनुवादही कमीजास्त प्रमाणात फसलेलाच आहे, असे मला वाटते. अर्थात, या फसण्यालाही एक खास अर्थ आहे. हे फसणे खुजे व क्षुद्र नाही. ते एक उन्नत व उत्तुंग असे फसणे आहे. जणू काही काव्यानुवादाच्या प्रकृतीचा एक अविभाज्य घटक म्हणून येणारे असे हे एक अटळ फसणे आहे. कारण, स्वतः कालिदासाने बोरकरांच्या मराठी काव्याचा संस्कृतमध्ये अनुवाद केला असता, तर तोही बहुधा असाच आणि इतकाच फसला

असता. दहा–वीस संस्कृतज्ञांना आपल्या एखाद्या कवितेचा संस्कृतमध्ये अनुवाद करावयास लावून स्वतः बोरकरांनाही याची प्रचीती घेता येईल. या दृष्टीने बोरकरांच्या काही काव्यपंक्ती सहजच सुचवता येतील—

वेडाने त्या कणिकोंडा झाला तेव्हा गोड
चांदण्याच्या खव्यालाही काढितो मी खोड
(चित्रवीणा पृ. ३३)

किंवा

नको घुसळूं पाण्यांत खडीसाखरेचे पाय
(कित्ता पृ. ३५)

या किंवा यांसारख्या अन्य कवितांचा कोणीही संस्कृतमध्ये अनुवाद करावा आणि बोरकरांनी तृप्तीने मान डोलावल्याची वा आनंदाने टाळी दिल्याची बातमी सांगावी ! वस्तुतः, कालिदासाने वापरलेले संस्कृत हे माध्यम बोरकरांनी वापरलेल्या मराठी या माध्यमापेक्षा प्रकृतीने भिन्न आहे, हेच या फसण्यामागचे प्रमुख कारण होय. आधीच शिल्पाच्या माध्यमातून मांडलेला एखादा महान आशय नंतर तितक्याच कलात्मकतेने संगीतात मांडता येईल, असे नाही. काव्यानुवादाचेही काहीसे तसेच आहे. कलेचे कोणतेही माध्यम घेतले, तरी आधीच तयार केलेल्या चौकटीमध्ये आशयाला मारून मुटकून बसविण्याचा प्रयत्न करताना कलात्मकतेची हानी झाल्याखेरीज राहत नाही– मग तो प्रयत्न कितीही महान व प्रतिभाशाली कलावंताने केलेला असो. म्हणूनच बोरकरांनी मेघदूताचा अनुवाद करण्यापेक्षा कालिदासाच्या मेघदूतातील कल्पनेचा केवळ नाममात्र आधार घेऊन एक स्वतंत्र काव्य लिहिले असते, तर त्यांच्या प्रतिभेला विलक्षण बहर आला असता, असे मला वाटते. ज्याच्याजवळ स्वयंभू प्रतिभा असते, त्याला दुसऱ्याच्या पावलावर पाऊल ठेवून चालणे, हे अत्यंत जाचक ठरत असते. बोरकरांचेही या अनुवादात तसेच झाले आहे. त्यातच त्यांनी हा अनुवाद समश्लोकी व समवृत्त असा केला आहे. त्यामुळे त्यांनी स्वतःच उत्स्फूर्ततेला बाधक अशा काही मर्यादा स्वतःवर घालून घेतल्या आहेत. एवढ्याने पुरेशी गळचेपी होणार नाही म्हणूनच की काय कालिदासावर नसलेले यमक रचनेचे आणखी एक बंधन त्यांनी स्वतःवर घालून घेतले आहे. या सर्व गोष्टी अर्थातच रसहानीला कारणीभूत झाल्या आहेत.

वस्तुतः, अनुवाद हीदेखील एक नवनिर्मिती आहे. म्हणूनच तर ती एक स्वतंत्र कलाकृती मानली पाहिजे. विशेषतः, काव्याच्या बाबतीत हे मुद्दाम ध्यानात ठेवले पाहिजे. अनुवाद म्हणजे काही केवळ वाच्यार्थाने भाषांतर नव्हे. अनुवादाला, या नव्या कलाकृतीला, स्वतःचा असा एक घाट असला पाहिजे; एक स्वतंत्र स्वत्व असले पाहिजे. जोपर्यंत हा घाट आणि हे स्वत्व सापडत नाही, तोपर्यंत अनुवादाला नवनिर्मितीचा जिवंतपणा व ताजेपणा येणारच नाही. म्हणूनच, समवृत्त, समश्लोकी इ. प्रकारचा काव्यानुवाद करणे म्हणजे अनुवादाला मूलतःच नवनिर्मितीचा दर्जा नाकारणे होय; त्याचा स्वतंत्र घाट नाकारणे होय. असा अनुवाद करणे म्हणजे वडिलांसाठी घेतलेले कपडे मुलाच्या अंगावर जसेच्या तसे चढविण्यासारखे आहे. अशा प्रकारचे कपडे वडिलांच्या अंगावर कितीही शोभत असले आणि ज्याच्या अंगावर हे कपडे चढवावयाचे, तो मुलगा कितीही देखणा असला, तरी या कपड्यांमुळे त्याची स्थिती किंचित का होईना वेंधळ्यासारखी झाल्याखेरीज राहत नाही. संस्कृतमधील संधी, समास, विशेषण-विशेष्य-संबंध, अन्वयपद्धती इ. गोष्टी मराठीहून अत्यंत भिन्न आहेत. असे असूनही समवृत्त, समश्लोकी इ. प्रकारचा अनुवाद करणे म्हणजे या दोन माध्यमांचे स्वतंत्र अस्तित्व नाकारणे होय; त्यांच्यातील भिन्नत्वाची उपेक्षा करणे होय. जो आशय संस्कृतमध्ये चार ओळींत व ६८ अक्षरांत सांगितलेला आहे, तो आशय मराठीतही चार ओळींत व ६८ अक्षरांतच सांगितला जाईल, हे कसे शक्य आहे ? आणि एखाद्या श्लोकाच्या बाबतीत हे चांगले जमले, तरी शे-सव्वाशे श्लोकांच्या बाबतीत ते अचूकपणे जमेल असे गृहीत धरणे, म्हणजे काव्यावर अन्याय करण्याचा परवाना काढण्यासारखेच नाही काय ? हे एखाद्या जिवंत प्राण्याला तासून व रक्तबंबाळ करून बंदिस्त पेटीत कोंबण्यासारखेच नाही काय ?

अर्थात, उपरिनिर्दिष्ट बंधनांचे व मर्यादांचे ओझे पेलत पेलत हा अनुवाद जितका चांगला करता येणे

शक्य होते, तितका तो बोरकरांनी केला आहे. शिवाय, जो जातिवंत प्रतिभाशाली असतो, त्याच्यावर कितीही बंधने लादली, तरी त्याच्या नवनिर्माणक्षम प्रज्ञेचे काही उन्मेष अवघी कोंडी फोडून बाहेर पडल्याखेरीज राहत नाहीत. प्रस्तुत अनुवादात असे किती तरी उन्मेष आढळतात. उदा., 'तू येता रे कवण विरही विस्मरेल प्रियेला ? ' (श्लो. ८) या वचनात मराठी रसिकांचे लाडके बोरकर आपले खरे अस्तित्व दाखवून जातात. 'ढाळी तेव्हां गहिवरुनि तो आसवें उष्ण ताजीं ' हे असेच आणखी एक उदाहरण. विशेषतः, उत्तरमेघाच्या अनुवादात अनेक श्लोक असे आहेत, की जेथे बोरकरांचे शैलीदार अस्तित्व जाणवते. उदा.– 'कामीं धामीं सल विसरुनी सारिते दीस सारा ' (श्लो. ९३), 'आर्द्रांचें रे हृदय बहुधा शुद्ध कारूण्यखाणी ' (श्लो. ९८), 'नेणें कां गे म्हणति विरहीं स्नेह आटून जातो वाटे भोगा मुकुनि उलटा प्रेमसमृद्ध होतो. '

प्रस्तुत अनुवादात बोरकरांनी चोखंदळपणे काही कोकणी शब्द वापरले आहेत. बोलीतील शब्दांची रसद पोचवून मराठीला समृद्ध करण्याचा हा मार्ग खचितच अनुकरणीय आहे. शब्दांची चोखंदळ निवड हा तर बोरकरांचा जणू काही स्थायिभावच आहे. मूळ आशयाला शक्यतो काटेकोरपणे अनुसरण्याचा त्यांचा प्रयत्नही लक्षणीय आहे. त्यांचे प्रारंभीचे भावपूर्ण आत्मनिवेदन, कविवर्य वसंत बापटांची दर्जेदार प्रस्तावना, मोजकीच परंतु अर्थघन चित्रे, सुरेख मांडणी व अव्वल दर्जाचे मुद्रण यांचाही निर्देश केला पाहिजे. गोव्याच्या 'माण्डवी ' मासिकात प्रसिद्ध झालेला हा अनुवाद पुस्तकरूपाने मराठी रसिकांपुढे आणल्याबद्दल श्री विद्या प्रकाशन अभिनंदनास पात्र आहे.

'निरङ्कुशाः कवयः' या न्यायाने मराठीमध्ये ऱ्हस्व, दीर्घ इ. बाबतींत कवी बरीच सवलत घेतात, तशीच बोरकरांनीही येथे घेतली आहे. संस्कृतमध्ये ही सवलत सहसा घेतली जात नाही आणि मराठीतही संस्कृत तत्सम शब्दांच्या बाबतीत अशी सवलत घेणे कितपत इष्ट आहे, याचा विचार झाला पाहिजे. नारींचे या रूपाऐवजी 'नारिंचे ' (श्लो. ५०) आणि सखींचे या रूपाऐवजी 'सखिचे ' (श्लो. ७३) अशी रूपे आढळतात. आता, दीर्घ ईकाराचे ऱ्हस्व इकारात रूपांतर केल्यामुळे एक मात्रा कमी होते, हे खरे आहे. परंतु षष्ठीचा स्पष्टोच्चारित अनुस्वार मात्रा कमी होऊ देत नाही, हे कसे विसरता येईल ? म्हणजेच, एक मात्रा कमी करण्याठी केलेली ही खटपट व्यर्थच ठरते. 'तच्छृंगी ' ऐवजी तत्शृंगी (श्लो. ५५), 'विद्युद्दृष्टी ' ऐवजी विद्युत्दृष्टी (श्लो. ८६) अशी वापरलेली काही रूपेही सहज टाळता आली असती. 'प्रियतमसाच' ऐवजी 'प्रियतमचसा' (श्लो. ३२) आणि 'प्रणयिनीशीच ' ऐवजी 'प्रणयिनीचशी ' (श्लो. ६६) अशा रचना रसभंग करतातच. 'जात्या ' (श्लो. १६) हा शब्द 'जाति' या शब्दाची तृतीया म्हणून आला असून त्याचे यमक 'अन्नदात्या' या शब्दाबरोबर आहे. 'जात्या ' व 'अन्नदात्या ' या दोन शब्दांतील 'त्या ' या वर्णाचा उच्चार समान नाही, हे स्पष्ट आहे. अलका नगरीला जा, या रचनेऐवजी केलेली 'नगर अलके जा ' (श्लो. ७) ही रचना म्हणजे वृत्तादींच्या वेदीवर दिलेला प्रतिभेचा बळीच नव्हे काय ? संस्कृतमध्ये विशेषण व विशेष्य यांची विभक्ती, वचन इ. रूपे समान असतात. त्यामुळे त्यांचा क्रम उलटसुलट झाला, तरी अर्थबोधात काही अडचण येत नाही. मराठीत मात्र अशी अडचण येते; दूरान्वयाचा दोष निर्माण होतो. उदा. 'कंठी अस्तप्रभ दिवस तो ' (श्लो. १) या ठिकाणी 'अस्तप्रभ ' या शब्दाचा अन्वय 'दिवस ' या शब्दाकडे नसून 'तो ' या शब्दाकडे आहे. वस्तुतः, अस्तप्रभ या शब्दाचा क्रम आणि अर्थ या दोन्ही गोष्टी स्वाभाविक रीत्याच 'दिवस ' या शब्दाशी अन्वय निर्माण करणाऱ्या आहेत. ज्याने मूळ संस्कृत श्लोक वाचलेला नाही तो वाचक 'तो अस्तप्रभ दिवस कंठी ', असाच अन्वय घेईल; 'अस्तप्रभ तो दिवस कंठी ', असा अन्वय मुळीच घेणार नाही. बोरकरांना मात्र हा दुसरा अन्वयच अभिप्रेत आहे. पहिल्याच श्लोकातील आणखी एका शब्दाकडे लक्ष वेधावे, असे मला वाटते. यक्षाला मिळालेला शाप हा कान्तेच्या विरहामुळे 'गुरु ' (दीर्घ, तीव्र वा कष्टप्रद) बनला होता, असे कालिदासाने म्हटले आहे. या एका शब्दात मेघदूतातील अवघ्या काव्याचे व कारुण्याचे बीज आहे.

परंतु वृत्त, यमक इत्यादींमुळे पुरती गळचेपी झालेल्या बोरकरांना या शब्दाचा अनुवाद करण्यासाठी श्लोकामध्ये जागाच शिल्लक राहिलेली नाही.

काव्यातील रसात्मकतेची चर्चा करावयाचे सोडून ऱ्हस्व-दीर्घाची चर्चा करणारा समीक्षक भेटला, म्हणून कविवर्य बोरकर कदाचित कपाळावर हात मारून घेतील आणि 'अरसिकेषु कवित्वनिवेदनं शिरसि मा लिख मा लिख मा लिख।' असे म्हणतील. परंतु बोरकरांनी यमक, वृत्त इत्यादींच्या मर्यादा घालून घेतल्यामुळे रसात्मकतेची हानी कशी झाली आहे, हे दर्शविणे आवश्यकच होते. बोरकरांसारख्या महान कवींची ही स्थिती असेल, तर अशा प्रकारच्या मर्यादांनी कविब्रुवांची किती ससेहोलपट होत असेल, याची कल्पनाच करवत नाही. ते कसेही असो, बोरकरांच्या काव्याचा चाहता असलेल्या माझ्यासारख्या कोणाही रसिकाला हा अनुवाद वाचून असेच वाटेल, की त्यांनी स्वतःच्या शैलीत, स्वतःचा एक स्वतंत्र व स्वयंभू मेघदूत पेश करावा– दुसऱ्या कोणाच्या, अगदी कालिदासाच्याही संचिताचे ओझे मस्तकावर न घेता !

— आ. ह. साळुंखे

'चिगूर' : श्री. शिवाजी नामगवळी, प्रकाशिका : सौ. यशोदा सोनार, चेतश्री प्रकाशन, देशमुख चाळ, अमळनेर, जि. जळगाव, पृ. ६०, किं. ८ रुपये.

'चिगूर' हा श्री. शिवाजी नामगवळी यांचा साठ कवितांचा संग्रह. या काव्यसंग्रहाच्या आरंभीच कवीने आपली भूमिका स्पष्ट केली आहे. "चिंच हे तसे जंगली झाड. त्याची निगा कोणी घेत नाही. आपल्या आसमंतातून जीवनरस शोषीतच ते वाढते आणि आपला चिगूर ढाळते" या शब्दांत तो स्वतःची ओळख करून देतो. आपल्या काव्यसंग्रहाला 'चिगूर' हे नाव देताना कवीला चिंचेचे हे अनावर, सहज चिगूर ढाळणे अभिप्रेत असावे. या प्रतिमेचा कविमनातील वावर या कवितांबरोबरच्या प्रवासात सतत जाणवत राहतो.

या कविमनाचे अस्तित्व या 'चिगूर'च्या वैशिष्टयांनी परिपूर्ण आहे. सखोल जीवनानुभूतीच्या जमिनीमध्ये या मनाची मुळे रुजलेली आहेत. ते सुखद जाणिवांच्या स्पर्शाने सुखावते, तसेच दुःखाचे कठीण खडकही सहज भेदून जाते. जीवनरसाचा शोध सतत करीतच ही कविता पुढे जाते. या जीवनरसावरच परिपुष्ट होते. आणि हा जीवनरस चिगूरच्या नैसर्गिकपणे आविष्कृत होतो. असे आविष्कृत होताना ही कविता ज्या मातीत पोसली गेली त्या मातीच्या सर्व गुणांसह, आजूबाजूच्या परिसरासह आविष्कृत होते. म्हणूनच ती एक संपूर्ण आविष्कार असतो. ही कविता ज्या आसमंतात आकार घेते, त्या आसमंताचा निसर्ग हा एक अपरिहार्य घटक असतो. म्हणून या कवितेत निसर्ग अटळपणे येतो. त्याचे अस्तित्व वेगळेपणाने उठून न दिसता एकजीव झालेले असते.

गतिमान निसर्गातील एखादा अतिसूक्ष्म, तरल, निसटता क्षण कवी लीलया शब्दांत पकडतो.

> अजून नाही नभ ओघळले
> जलाशयातील नीलम थिजला
> आणि उन्हाच्या तुकड्याचाही
> पदर रुपेरी नाही भिजला

अशा असंख्य घरंगळत्या क्षणांची स्थिरचित्रे तो आपल्या कवितांमध्ये जागोजागी विखरून देतो. 'दिशांचा अंदाज पाकोळीच्या पंखास बांधून गेलेली सर', वादळाने विस्कटलेल्या पाकळीची 'रंगविटक्या गंधाची कळ', 'क्षितिजाची जखमी रेषा' तो आपल्या हुकमी शब्दांत बांधून घेतो.

काही वेळा मात्र त्याचे शब्द नवीन काही देण्यास असमर्थ वाटतात. तेव्हा कविता चेहराच हरवून बसते. रुळलेल्या प्रतिमांच्या रूढ चाकोरीतून ती संथपणे सरकते. त्याच त्या प्रतिमा पुन:पुन्हा भेटत राहतात. अशा वेळी काही लक्षणीय प्रतिमा वाचकाचे लक्ष वेधून घेतात. विविधरंगी जाणिवा तशाच अबोध, सूक्ष्मतरल, संमिश्र प्रतिमांमधून साकारतात. 'मेघाळ दिशा', 'जास्वंदी आभाळउन्हे', 'धूप वर्ख', 'आठव वारे', 'पाकळ्या गळलेल्या फुलासारखं भग्नहृदयी आकाश' यांसारख्या प्रतिमांमुळे कवितेला ताजेपणा प्राप्त होतो.

केवळ वर्ण्य विषय, इतकेच मूल्य या कवितांमध्ये निसर्गाला रहात नाही. इथे कवी निसर्गाला स्वतःचा संदर्भ लावतो. निसर्गाच्या दर्पणात तो स्वतःचे प्रतिबिंब पहातो, स्वतःचे परीक्षण करू पहातो, स्वतःचा अर्थ लावू पहातो. म्हणूनच कुणाचे मोकळे मोकळे हसणे त्याला 'दवघळत्या फुलागत आभाळ भाळून जाईल असे' वाटते; कुणाचे 'चुंबू म्हटले भाळ तर तेही आभाळ झालेले' असे तो म्हणून जातो. कवीचे भावविश्व आणि निसर्ग यांच्यातील एकरूपता पाहून मूळ वस्तू कोणती आणि प्रतिबिंब कोणते याचा संभ्रम पडतो. निसर्गातील एखादे चित्र रेखाटता रेखाटता तो स्वतःचे एखादे स्पंदन व्यक्त करून जातो; आणि आधीच्या संपूर्ण चित्राचा संदर्भच त्यामुळे बदलून जातो. 'सर तर कोसळून गेली, वळचणीला कोठे पाणी' असे म्हणताम्हणताच तो 'मनातली शुष्क पाने, आठवतात हिरवी गाणी' अशी व्यथाही बोलून जातो.

कधी एखाद्या वर्णनाला तो निसर्गाचा हात आधाराला घेतो. कुणाचा 'लपेटून पुढे आलेला पदर' त्याला 'प्रकाशभिजल्या पानजाळीसारखा' भासतो. तर कधी 'चांदण्याची किरमिजी लुकलुक' कशी ते सांगताना 'जशी तुझ्या डोळ्यांची शिंपण' असा दाखलाही तो देतो. असे हे निसर्गकवीचे नाते नव्या वळणावर नवे रूप घेते. पण दोघेही एकमेकांना सांभाळून घेतात असे वाटते.

कवीचा स्वतःच्या जीवनाशी झालेला संवाद हा बहुसंख्य कवितांचा विषय. स्वतःच्या जीवनाकडे कवी कधी उमेदीने, कधी निराशेने-पश्चातापाच्या भावनेने पाहतो. त्याची कविता म्हणून कधी कधी कमालीची आत्ममग्न होते. रसिकाशी विन्मुख होते. 'वाट', 'रेषा' यांसारख्या चिंतनशील कवितांमध्ये कवीचे हे असे स्वगत प्रकर्षाने जाणवते. जीवनाच्या विविध अनुभूतींचा आविष्कार करताना हीच कविता कधी कधी अगदी सामान्य पातळी गाठते. 'प्रीत तुझी माझी... शब्दाविण कळणारी' सारखा जुना, कंटाळवाणा सूर लावते. या दृष्टीने ही कविता जुन्या कवितेच्या परंपरा सांभाळणारी आहे.

तरीही तिला नवीनता प्राप्त होते ती वेदनेच्या स्पर्शाने. कारण ही वेदना खास 'तिची' आहे. या वेदनेशी तिचा विलक्षण स्नेह आहे. सुखसंवेदनांइतक्याच उत्कटतेने, उत्सुकतेने ही कविता दुःखाचाही स्वीकार करते. ही समृद्ध वेदनाच तिला नवेपणा, ताजेपणा प्राप्त करून देते. म्हणूनच नव्या–जुन्याच्या सीमारेषेवरील ही कविता आहे.

'निधर्मी राष्ट्रवादाचे शिल्पकार' ज. द. जोगळेकर; राष्ट्रविचार साहित्य प्रकाशन, मुंबई ६; पृ. ९९; किं. १५ रु.

समान भूमी, धर्म, भाषा, परंपरा, संस्कृती हे राष्ट्रनिर्मितीच्या कल्पनेचे प्रेरक घटक होत. समाजातील एकात्मतेची जाणीव हा या सर्वांहून महत्त्वाचा घटक होय. राष्ट्रवादाची ती मूळ प्रेरकशक्ती होय.

युरोपमध्ये मध्ययुगाच्या अंताला राष्ट्रांच्या सीमांविषयी निश्चित कल्पना आकार घेऊ लागल्या व हळूहळू राष्ट्रवादाच्या प्रणालीने मूर्त स्वरूप धारण केले. राष्ट्र या कल्पनेचा उदय रिशेल्यूच्या कारकीर्दीत म्हणजे १६२४ पासून झाला आणि तिचा पूर्ण विकास केमालच्या कारकीर्दीत म्हणजे १९३० च्या सुमारास झाला.

श्री. ज. द. जोगळेकरांच्या वरील पुस्तकात राष्ट्रनिर्मितीच्या, विशेषतः राष्ट्रवादाच्या कल्पनेने भारलेल्या व त्यासाठी झगडलेल्या सात निवडक राजधुरंधरांची चरित्रे अभ्यासण्यास मिळतात. मध्ययुगात पोपची सत्ता सर्वत्र वर्चस्व गाजवू लागली आणि पुढे ती अनिर्बंध झाली. पोप हे परमेश्वराचे प्रेषित म्हणून अधिकार गाजवू लागले. मूळचे सत्ताधीश आणि पोप यांच्यांत संघर्ष सुरू झाला. कोणाचे श्रेष्ठत्व मान्य करावयाचे यासाठी सामान्यजनांची कुचंबणा होऊ लागली. मध्ययुगाच्या अंताला राष्ट्रनिर्मितीची कल्पना मूळ धरू लागली. ही प्रणाली स्वीकारणे म्हणजे धार्मिक पीठांची सत्ता झुगारून शासकीय सत्तेशी एकनिष्ठ राहणे क्रमप्राप्त झाले.

फ्रान्सचा रिशेल्यू, तालेराँ, इटलीचा काव्हूर, प्रशियाचा बिस्मार्क, हंगेरीचा कोसूथ, तुर्कस्तानचा केमाल पाशा आणि अमेरिकेचा जेफरसन हे चरित्रनायक म्हणजे राष्ट्रनिर्मितीच्या व राष्ट्रवादाच्या विकासातील महत्त्वाचे टप्पे आहेत. तुर्कस्तानच्या केमालशिवाय बहुतेक चरित्रनायक हे मूळचे सरदार घराण्यातील होते. सत्तापिपासा त्यांच्यांत उपजतच होती. आपली सत्ता दृढमूल करण्यासाठी ते पोपसत्तेशी वा धार्मिक पीठांशी लढलेले दिसतात. त्यांच्या विरोधाच्या मुळाशी केवळ त्यांची राजकीय महत्त्वाकांक्षा आणि सत्ताभिलाषा हीच प्रमुख कारणे दिसतात. निधर्मीवादाचा उदात्त हेतू आढळत नाही. या झगडयात ते यशस्वी झाले म्हणून त्यांना निधर्मीवादाचे प्रणेते म्हणणे योग्य ठरणार नाही, असे वाटते. त्यांचा धर्मसत्तेविरुद्धचा लढा ही कालौघातील अपरिहार्य घटना होती. केमालशिवाय इतरांनी दिलेल्या लढयात धर्माच्या जोखडातून समाजाला मुक्त करणे हा उद्देश नव्हता. चर्चचे महत्त्व कमी करतानाही निधर्मी राष्ट्रनिर्मितीचा हेतू नव्हता. केमालने मुस्लिम अंधश्रद्धांवर प्रहार करताना निधर्मवाद म्हणजे देशाचे पाश्चात्यीकरण हे चुकीचे तत्त्व अवलंबिल्यामुळे त्याचा कार्यनाश झाला.

या चरित्रनायकांची यशस्विता ही निमित्तमात्र व क्षणैक ठरली. बिस्मार्कने निर्मिलेला जर्मनी दुसऱ्या महायुद्धात दुभंगला, केमालचा तुर्कस्तान पुन्हा इस्लामी झाला. हंगेरीच्या कोसूथने रोमची सत्ता धुडकावली, तरी रोमऐवजी मास्कोचे आंतरराष्ट्रीय पीठ आज हंगेरीवर प्रभुत्व गाजवीत आहे. तरीही या नेत्यांची कामगिरी निश्चितच कौतुकास्पद व मोलाची आहे. राष्ट्रीय एकात्मता निर्माण करण्यात व राष्ट्रनिर्मितीच्या कार्यात ते यशस्वी झाले, असे दिसते.

भारतातील राष्ट्रवादाचा पाया हा सांस्कृतिक व वांशिक तत्त्वावर उभारलेला आहे. भारताने निधर्मवाद हा तत्त्व म्हणून स्वीकारलेला असला, तरी तो अजून एकसंध आहे, तो दक्षिणोत्तर बांधलेल्या हिंदुत्वाच्या रज्जूंनी. प्रस्तावनेत, 'सॅटरडे रेव्ह्यू'च्या मतानुसार आगामी पन्नास वर्षांत भारताचे तुकडे पडतील व स्वतंत्र भाषिक राज्ये निर्माण होतील, असे विधान केले आहे. परंतु निधर्मीवादाचा प्रामाणिकपणे पुरस्कार करणाऱ्या निधर्मी भारताची एकात्मता केवळ एका धार्मिक आधारावरच टिकेल, असे वाटते.

राष्ट्रनिर्मितीची प्रक्रिया, राष्ट्रवाद आणि निधर्मीवादाच्या कल्पनेच्या प्रगतीचा हा आलेख समजावून घेण्याच्या दृष्टीने ही सातही चरित्रे अभ्यसनीय व मौलिक ठरतील. देशोदेशीच्या राष्ट्रनेत्यांची ओळख होण्याच्या दृष्टीने हे पुस्तक उपयुक्त आहे.

– भाग्यश्री पंडित

वाचकांचा पत्रव्यवहार

श्री. संपादक, **नवभारत** यास स. न. वि.

आपल्या जुलै १९८१ च्या अंकात श्री. शरद् पाटील यांचा माझ्या 'मानव आणि मार्क्स' या पुस्तकावर लेख आला आहे. प्रारंभीच त्यांनी "मार्क्सवादाचे एवढे खोलात जाऊन विश्लेषण करणारा असा भारतीय ग्रंथ माझ्या तरी वाचनात आलेला नाही" असे त्याच्याबद्दल जे उद्गार काढले आहेत त्यांबद्दल मी त्यांचा आभारी आहे.

माझ्या 'सौंदर्यानुभवा'तील पुढील उद्गार : "चेतकांचा प्रतिमारूप गुच्छ व मानवाची संज्ञाशक्ती यांची बोधनेत जी समक्षता घडते ती विश्वाची आदिशक्ती जी ऊर्जा तिचाच विलास असतो. मी वैश्विक ऊर्जेबद्दल (cosmic energy) बोलतो आहे, भारतीय विश्वचैतन्यवाद्यांच्या वैश्विक संज्ञाशक्तीबद्दल (cosmic consciousness) अगर वैश्विक आत्म्याबद्दल नव्हे ...... संज्ञाशक्ती

अनुक्रमणिका

हे सुद्धा ऊर्जेचेच रूप ......" हे माझे उद्‌गार उद्‌धृत करून श्री. पाटील असा निष्कर्ष काढतात, की मी 'विश्वचैतन्यवादी नसलो तरी 'विश्वसंज्ञावादी आहे.' (पृ. ३४) आता वैश्विक ऊर्जा मानवात संज्ञा निर्माण करीत असली, तरी अवघ्या विश्वात ती करतेच असे नाही हे येथे ध्यानात घेतलेलेच नाही.

त्याच पृष्ठावर, मी ('सौंदर्यानुभवा'त) गटे, शेक्सपीअर, मिल्टन, व्यास-वाल्मिकी, कीट्स-एलियट, दोस्तोयव्हस्की, हेमिंग्वे, टॉलस्टॉय यांच्याबरोबर कालिदास आणि भवभूती यांचा उल्लेख केला त्या संदर्भात पाटील म्हणतात, "पाध्यंची केवलास्वादी सौंदर्यसमीक्षा कलाकृतीत वेदान्ती विश्वसंज्ञाशक्तीचा साक्षात्कार शोधत असल्यामुळे तिला शाश्वत भारतीय कलाकृतींतील ब्राह्मणीच कलाकृती दिसतात, अब्राह्मणी नाही. त्यांना कालिदासच का दिसतो, अश्वघोष का नाही, भवभूतीच का दिसतो, शूद्रक का नाही?" आता वाल्मिकी ब्राह्मण होता काय? कालिदास तरी ब्राह्मण होता याचा निःसंदिग्ध पुरावा सादर करता येईल काय?

अशा विकल, विकृत आकलनाच्या लेखकाने पुस्तकाचा जो गौरव केला आहे, त्याला किंमत किती द्यायची असा रास्त प्रश्न वाचकांच्या मनात उभा राहील. अशा लेखकाशी चर्चा करण्याची माझी तयारी नाही.

— प्रभाकर पाध्ये

मा. संपादक, 'नवभारत' यांस स. न. वि.

जुलै ८० च्या नवभारतात 'तिसरे क्रांतिमूल्य' या लेखाविषयी श्री. अविनाश जोशी यांनी जे उद्‌बोधक पत्र लिहिले, त्याविषयी आभारी आहे.

द सां मारतँचा शूमाखरकृत उल्लेख प्रकाश टाकणारा आहे. दुसरा मुद्दा, बंधुत्वासाठी काही कारवाई कुचकामी ठरते हा आहे. काही अंशी हे खरे आहे. बंधुत्वासंबंधी आपण काही कार्यक्रम आखू शकत नाही, कायदे करू शकत नाही किंवा त्याच्यासाठी नव्या संस्था निर्माण करू शकत नाही. पण तरीदेखील सामाजिक पातळीवर आप काही ना काही करू शकतो. उदा. विविध देशांतील नागरिकांनी एकमेकांच्या देशांतील माणसे पाहुणे म्हणून ठेवून घेणे, आंतरराष्ट्रीय खेळांचे सामने करणे, नाट्यगानकला-परिषदा भरविणे यांसारख्या अनेक गोष्टी आंतरराष्ट्रीय स्तरावर करणे. देशातल्या देशात न्यायालयांनी कमीत कमी वेळात व पैशांत न्याय देणे, सरकारी सेवकांनी प्रामाणिकपणे जनतेची कामे करणे, व्यापाऱ्यांनी नफेबाजी न करणे, कामगारसंघटनांनी विध्वंसक मार्ग टाळणे, यांसारख्या अनेक गोष्टी करता येतील. यातूनच बंधुभावाला पोषक वातावरण निर्माण होऊ शकेल.

सामाजिक मूल्येदेखील व्यक्तिगत पातळीवर आविष्कृत व्हावीच लागतात. आधुनिकतेचा हा शोकात्म भाग आहे, की बंधुत्वाची भावना या पातळीवरच खुरटून जाऊ लागली आहे. कुणी कुणाचा नाही असे होऊ लागले आहे. येथे बंधुत्वावर विश्वास असणारी व्यक्तिमत्त्वे निर्माण होणे हा एक भाग सर्वस्वी महत्त्वाचा. येथे प्रत्येक व्यक्ती हीच सुरुवात आहे. प्रेम करा अशी आज्ञा देता येत नाहीच. पण प्रेमाने वागायचे म्हणजे कसे हे आपल्याला ठावूक असतेच. बंधुत्वाबाबत हाच प्रकार आहे.

लेखात निराशेचा सूर जाणवला असणे शक्य आहे. पण लेखक निराशावादी मात्र नाही. ते त्याला परवडण्यासारखे नाही. श्री. अविनाश जोशी यांचे हार्दिक आभार!

— अनिरुद्ध कुलकर्णी

संपादक, नवभारत
स. न.

श्री. अविनाश जोशी (नवभारत जुलै १९८१) यांना E. F. Schumacher यांचे पुस्तक इतरांनी वाचावे असे वाटते आहे, तर त्यांनी प्रकाशन-स्थळ, प्रकाशक, प्रकाशन-वर्ष दिले असते, तर बरे झाले असते.

— अशोक रा. केळकर

[पृ. ६० वर पहा]

सार-संकलन

परदेश

समाजवादी स्वार्थ व पिळणूक

भारत आणि सोव्हिएट रशिया यांच्या दरम्यानचे आर्थिक संबंध

१९५० ते १९७० ह्या दोन दशकांच्या काळात भारताचे सोव्हिएट युनियनशी जुळून आलेले आर्थिक संबंध विस्तृत आणि खोल होते. भारतीय अर्थ-व्यवस्थेच्या सर्व महत्त्वाच्या क्षेत्रांत–पोलाद, खनिज तेल, यंत्र-उद्योग, औषधे, ऊर्जानिर्मिती, इ.– सोव्हिएट युनियनकडून मिळणारे साहाय्य भरीव तर होतेच; पण निर्णायक महत्त्वाचे होते. केवळ परिमाणाच्या दृष्टीने पाहता ते मोठ्या प्रमाणावरील साहाय्य ठरले नसते. भारताला जे एकंदर साहाय्य परदेशांकडूनच मिळाले होते त्याच्या ५.५ ते ६ टक्के एवढेच ते भरले असते. तरीपण ह्या साहाय्याचे वैशिष्टचपूर्ण असे महत्त्व होते. ते असे, की औद्योगिक विकासाच्या क्षेत्रात स्वायत्त होण्यासाठी आणि ज्याच्यावर स्वयंचलित औद्योगिक वाढ उभारता येईल असे औद्योगिक अधिष्ठान भारतात निर्माण करण्यासाठी ज्या प्रकारचे आर्थिक साहाय्य भारताला आवश्यक होते ते द्यायला पाश्चात्य देशांची तयारी नव्हती. पण सोव्हिएट युनियनकडून ह्या स्वरूपाचे साहाय्य भारताला ह्या कालखंडात योग्य वेळी लाभले. भारताने जी विकासनीती स्वीकारली होती ती यशस्वी ठरायला हे साहाय्य कारणीभूत ठरले.

१९५० ते १९६५ ह्या अवधीत सोव्हिएट आर्थिक साहाय्याचा वेग आणि त्याचे आकारमान सर्वांत जास्त होते. पुढे ही आर्थिक मदत मंदावली. शिवाय १९६६ मध्ये रुपयाचे अवमूल्यन झाल्यावर रशियाने दिलेल्या कर्जाच्या परतफेडीचे हप्ते वाढले. शिवाय अलिकडल्या काही वर्षांत भारताने कर्जफेड लागू होण्याच्या मुदतीपूर्वीच कर्जफेडीचे हप्ते भरायचे धोरण स्वीकारले होते. ह्यामुळे १९६६ पासून पुढल्या बहुतेक वर्षी रशियाकडून मिळालेल्या मदतीपेक्षा भारताने पूर्वमदतीची केलेली परतफेड अधिक होती. ह्याला अपवाद म्हणजे फक्त १९७४–७५ हे वर्ष. ह्या वर्षी भारताने रशियाकडून गहू उसनवारीने घेतला होता. पण त्याचीही भारताने १९७७ व १९७८ या वर्षी परतफेड केली. तेव्हा १९७० ते ८० या दशकात रशियन मदत शून्यावर तर येऊन ठेपलीच, पण परतफेडीच्या रूपाने देवाण ही घेवाणी-हून अधिक झाली.

ह्याचप्रमाणे भारत व सोव्हिएट युनियन यांच्या दरम्यानचा व्यापार १९५० ते ७० ह्या कालखंडात झपाट्याने वाढला. भारताच्या निर्यातीत व आयातीत सोव्हिएट युनियनला महत्त्वाचे स्थान प्राप्त झाले. परंतु १९७० नंतर भारत–रशिया व्यापाराच्या वाढीचा वेग, पूर्वीच्या दोन दशकांतील वेगाशी तुलना करता, कमी झाला. युरोपियन सामाईक पेठ, 'ओपेक' देश, लॅटिन अमेरिका इ. प्रदेशांशी होणाऱ्या भारताच्या व्यापारातील वाढीच्या तुलनेनेही तो कमी आहे. १९७०–७१ साली भारताच्या परदेशीय व्यापारात रशियाचा हिस्सा १० टक्के होता. १९७८–७९ साली तो ७ टक्के झाला. भारताच्या निर्यात व्यापारातील रशियाचा हिस्सा ह्याच कालखंडात १३.६ टक्क्यांवरून ७ टक्क्यांवर आला. ह्याच्या उलट. अमेरिकेचा हिस्सा स्थिर राहिला आहे. यु. सा. पेठ आणि 'ओपेक' देश यांचा हिस्सा वाढला आहे.

सोव्हिएट साहाय्य आणि व्यापार ह्यांच्यातील ह्या घसरणीचे प्रमुख कारण हे, की भारताच्या बदललेल्या आर्थिक स्थितीला अनुसरून भारताला आज ज्या गोष्टींची गरज आहे त्या पुरविण्याइतका लवचिकपणा सोव्हिएट आर्थिक धोरणात किंवा अर्थव्यवस्थेत नाही. भारताने औद्योगीकरणाचे जे धोरण स्वीकारले होते, त्याच्यात त्याने अवजड

उद्योगांच्या उभारणीवर भर दिला होता. ह्यामुळे भांडवली यंत्रसामग्री आयात करण्याची भारताची गरज हळूहळू कमी होत गेली. शिवाय अवजड उद्योग उभारण्याच्या आणि चालविण्याच्या अनुभवामुळे देशात तंत्रज्ञानाचा पुरेसा साठा निर्माण झाला आणि त्याच्या आधारे तांत्रिक बदल आणि विकास घडवून आणणारी स्वयंचलित व स्वयंगतिमान प्रक्रिया देशात सुरू झाली. परदेशी भांडवली सामग्री आणि तंत्रज्ञान ह्यांवरील भारताचे अवलंबित्व खूपच कमी झाले. उदा. १९६०–६१ ते १९७३–७४ ह्या कालावधीत भारतातील स्थिर गुंतवणूक रु. ८१९ कोटीपासून रु. १,९८४ कोटी एवढी वाढली. पण ह्याच कालखंडात तिच्यातील आयातीचा हिस्सा ४३ टक्क्यांपासून ९ टक्के एवढा कमी झाला.

ही भांडवली आणि तांत्रिक स्वयंपूर्णता साधण्यामध्ये, पूर्वी निर्देश केल्याप्रमाणे सोव्हिएट रशियाची आपल्याला भरीव मदत झाली. पण ह्याबरोबर इतर देशांचीही तितकीच मदत झाली ही गोष्ट नाकारणे हा सत्यापलाप ठरेल. पोलाद आणि ऊर्जा ह्यांच्या उत्पादनात पाश्चात्त्य राष्ट्रांची लक्षणीय मदत झाली आहे. फ्रान्सने 'इंडियन इंस्टिटयूट ऑफ् पेट्रोलियम' ही संस्था उभारायला साहाय्य केले आहे, 'इटालियन स्टील ऑइल कॉर्पोरेशन'ने २००० मैल लांबीची नलिकावली (पाइपलाइन) घालून दिली आणि भारतीय अभियंत्यांचे प्रशिक्षण केले, आणि संयुक्त राष्ट्रांच्या विशेष निधीने (स्पेशल फंड) भारताच्या 'तेल नैसर्गिक वायू मंडळा'ला (ONGC) संशोधन व प्रशिक्षण संस्था स्थापण्यासाठी मदत केली.

भारतामध्ये औद्योगिक उत्पादनाचा जो विस्तार झाला आहे व त्याच्यात जी विविधता आली आहे, त्यामुळे भारताच्या आयातीतील घटकांत बदल घडून आला आहे. भांडवली यंत्रसामग्रीऐवजी मध्यम स्तरावरील उत्पादित वस्तू (इंटरमीजिएट प्रॉडक्ट्स) आणि यंत्रनिर्वाहासाठी (मेन्टेनन्स) आवश्यक असलेले सुटे भाग यांची भारताला आज जास्त जरुरी आहे. आपल्या आयातीत ह्या घटकांचा हिस्सा दोन-तृतियांश आहे.

ह्या बदललेल्या परिस्थितीशी अनुरूप असा प्रतिसाद रशियाने तत्परतेने दिला नाही. जो दिला तो अपुरा, टंगळमंगळ करीत आणि नाखुषीने दिला आहे. उलट रशियाच्या अर्थव्यवस्थेच्या गरजांप्रमाणे किंवा निर्यातीसाठी ज्या वरकड वस्तू रशियात उपलब्ध असतात, त्यांना अनुसरून भारतीय अर्थविकासाची दिशा बदलण्यात यावी यासाठी भारतावर दडपण आणण्याचा प्रयत्न रशिया करतो. बाह्य देशांच्या बदलत्या आर्थिक स्थितीशी जुळवून घेण्यासाठी जो लवचिकपणा आवश्यक असतो तो रशियन अर्थव्यवस्थेत कमी आहे. ह्याची दोन कारणे आहेत. रशियात आर्थिक नियोजनाचे जे केंद्रीकरण करण्यात आले आहे ते इतके दृढ आहे, की अशा स्वरूपाचा लवचिकपणा रशियन अर्थव्यवस्थेत फारसा असू शकत नाही. परंतु ह्या ताठरपणाचे राजकीय कारणही आहे.

रशियाला आपल्या परदेशी व्यापारातून स्वतःची एक प्रतिमा अविकसित देशांपुढे ठेवायची आहे. ही प्रतिमा अशी, की समाजवादी अर्थव्यवस्थेमुळे स्वतःची विलक्षण औद्योगिक प्रगती साधलेला असा रशिया हा देश आहे, तो अविकसित देशांकडून कच्चा माल आयात करून त्यांना भांडवली यंत्रसामग्री पाठवितो. जोपर्यंत रशिया आणि एखादा अप्रगत देश यांच्या दरम्यानचा व्यापार ह्या पद्धतीचा असतो, तोपर्यंत रशियाला समाधान असते. पण रशियाचा भारताशी ह्या पद्धतीचा व्यापार होऊ शकणार नाही. भारत आज रशियाला कच्चा शेती माल पुरविणार नाही, तो औद्योगिक उत्पादनाची निर्यात करील. आणि रशियाकडून तो भांडवली यंत्रसामग्री आयात करणार नाही, तो मध्यम स्तरावरील उत्पादित वस्तू आणि विशेषतः इंधनासाठी तेल यांची आयात करील. व्यापाराचा हा आकृतिबंध सोव्हिएट रशियाच्या पाश्चात्त्य देशांशी होणाऱ्या व्यापाराच्या आकृतिबंधाशी जुळणारा आहे. आणि त्यामुळे रशियाला स्वतःची जी प्रतिमा ठसवायची आहे तिला तडा जाईल.

इंधन-तेल किंवा खनिजे यांची अविकसित देशांना निर्यात करण्याला रशिया जो नाखूष आहे त्याची आर्थिक कारणे आहेत. भांडवली गुंतवणूक आणि त्यापासूनचा उत्पादन-लाभ यांच्यामधील प्रमाणाच्या दृष्टीने पाहिले, तर यंत्रांच्या उत्पादनाच्या तुलनेने तेल आणि इतर खनिजे उकरून काढणे हे सोव्हिएट

अनुक्रमणिका

युनियनमध्ये कितीतरी अधिक महाग पडते. वस्तूंचे उत्पादन करायला जो भांडवली खर्च पडतो, त्याच्या ८.५ पट खर्च तेलाचे उत्पादन करायला पडतो. अभियांत्रिकी उत्पादन व तेलाचे उत्पादन यांच्यामधील हे प्रमाण १ : ५ ते ८ असे आहे. तेव्हा तेल आणि इतर खनिजे यांच्या उकरणीसाठी (एक्स्ट्रॅक्शन) जे भांडवल गुंतवावे लागते, ते फिटण्यासाठी वेळ फार लागतो. म्हणून तेल व खनिजे यांच्या बदल्यात पाश्चात्त्य देशांकडून प्रगत तंत्रे प्राप्त करून घेणे रशियाच्या दृष्टीने फायद्याचे ठरते. त्यांच्या बदल्यात CMEA देश किंवा भारतासारखा देश यांच्याकडून यंत्रसामग्री घेणे तोटयाचे ठरते. कारण त्यांची तांत्रिक गुणवत्ता खालच्या दर्जाची असते असा रशियाचा अनुभव आहे. म्हणून या देशांना तेलाची निर्यात करायला रशिया नाखूष असतो.

ह्याच्या उलट, रशियातील भांडवली यंत्रसामग्रीच्या उद्योगाची स्थिती आहे. ह्या उद्योगात, तेल-खनिजांच्या उत्पादनाच्या तुलनेने, कमी भांडवलापासून अधिक फलित लाभते. शिवाय ह्या उद्योगात तीन कारणांमुळे अतिरिक्त उत्पादन म्हणजे अंतर्गत गरजेपेक्षा अधिक उत्पादन होते. एक तर नियोजनातील विसंगतींमुळे कित्येक प्रकारच्या यंत्रसामग्रीचे अतिरेकी उत्पादन होते. दुसरी गोष्ट अशी, की मोठ्या प्रमाणावर उत्पादन केल्यामुळे सरासरी उत्पादनखर्चात जी काटकसर घडून येते, तिचा फायदा रशियाला घ्यायचा असतो. ह्यामुळे जे वरकड उत्पादन होते, त्याची निर्यात रशियाला करायची असते. शिवाय तांत्रिक प्रगती एवढ्या झपाटयाने होत असते, की यंत्रे कालबाह्य होण्याचा वेगही वाढला आहे. ह्यामुळे अशी बरीच यंत्रसामग्री निर्यात करणे इष्ट ठरते.

यंत्रसामग्रीचे हे वरकड उत्पादन अविकसित देशांना निर्यात केल्याशिवाय रशियाला गत्यंतर नाही. विकसित देशांच्या दृष्टीने ही यंत्रसामग्री तांत्रिक दृष्टया हिणकस असते. CMEA देशही हे सबंध वरकड रिचवू शकत नाहीत. आणि तिची आयात करायला ते नाखूषही असतात. किंबहुना ख्रुश्चाव यांनी तिची तिसऱ्या जगातील देशांना निर्यात करण्याचे जे धोरण स्वीकारले, त्याचे CMEA देशांत ती रिचविणे अशक्य झाले होते हे एक महत्त्वाचे कारण होते. पण १९७० नंतर ह्या यंत्रसामग्रीची भारताला खरीखुरी गरज उरलेली नाही.

आणखी एक महत्त्वाची घटना घडून आलेली दिसते. ती ही, की १९७० नंतर भारतातील सार्वजनिक क्षेत्रातील मोठ्या उद्योगांनी— तेल नैसर्गिक वायू मंडळ, भारत अवजड विद्युत्सामग्री (भारत हेवी इलेक्ट्रिकल्स), अवजड अभियांत्रिकी मंडळ (हेवी इंजिनिअरिंग कॉर्पोरेशन), राष्ट्रीय भट्टी (नॅशनल फोर्ज) इ.— सोव्हिएट तंत्रज्ञानापेक्षा अमेरिकन, हंगेरियन, पश्चिम जर्मन, ब्रिटिश, इटालियन, जपानी तंत्रज्ञान आयात करण्याचे धोरण स्वीकारलेले दिसत आहे. ह्याच्यामागे सोव्हिएट तंत्रज्ञानाविरुद्ध काही पूर्वग्रह आहे असे मानायचे कारण नाही. भारतीय उद्योग स्वतःला सर्वांत लाभदायक ठरेल असेच तंत्रज्ञान आयात करणार. पण भारताला रशियाकडूनच सर्वोत्कृष्ट व सर्वांत स्वस्त असे तंत्रज्ञान मिळते असा मतप्रचार मोठ्या प्रमाणावर होत असल्यामुळे सोव्हिएट तंत्रज्ञानाचा पल्ला, त्याची गुणवत्ता आणि किंमत ह्या गोष्टींकडे काळजीपूर्वक लक्ष देणे आवश्यक झाले आहे.

ह्याविषयी पश्चिमेत अभ्यास झाले आहेत, तसेच सोव्हिएट वर्चस्वाखालील देशांतही अभ्यास झाले आहेत. शिवाय भारतात सोव्हिएट साहाय्याने उभारण्यात आलेल्या प्रकल्पांच्या अनुभवापासून लाभणारे निष्कर्षही आपल्यापुढे आहेत. ह्या सर्वांपासून निष्पन्न होणारी एक गोष्ट अशी, की सोव्हिएट तंत्रज्ञान एकंदरीत निकृष्ट दर्जाचे आहे. रशियाची सर्वोत्कृष्ट तंत्रपद्धतीही अधिक कच्च्या सामग्रीचे भक्षण करते. सर्वसाधारणपणे असे म्हणता येईल, की रशियन तंत्रज्ञान युरोपिअन–अमेरिकन तंत्रज्ञानाच्या १५ ते २० वर्षे मागे आहे. नवीन तंत्रे सिद्ध करणे, त्यांचा व्यापारी प्रमाणावर वापर करणे आणि कारागीरवर्गात प्रसार करणे ह्या तिन्ही क्षेत्रांत रशिया ह्या अंतरावर पिछाडीला आहे.

उदा. लोखंड अणि पोलाद ह्या क्षेत्रात रशियन तंत्रज्ञान तुलनेने प्रगत आहे. परंतु आधुनिक रासायनिक किंवा पेट्रो–रासायनिक उद्योगासाठी जी उपकरणे लागतात, ती बनविण्यासाठी आवश्यक असलेल्या पोलादाचे पुरेसे उत्पादन रशिया करू शकत नाही. खोल पाण्यात 'ड्रिलिंग' करून तेल

बाहेर काढण्यासाठी जी साधनसामग्री लागते, ती रशियाला पाश्चात्त्य देशांकडून आयात करावी लागते. सारांश, रशियन तंत्रज्ञान फारसे प्रगत नाही.

ह्या संदर्भात दुसरी एक महत्त्वाची गोष्ट ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. आधुनिक काळात औद्योगिक उत्पादन आणि तंत्रज्ञान यांच्या बाबतीत वेगवेगळ्या राष्ट्रांमध्ये श्रमविभागणी झालेली असते. एक देश उद्योगांच्या किंवा तंत्रज्ञानाच्या सर्व क्षेत्रांत आघाडीवर राहू शकत नाही. प्रत्येक देश तंत्रज्ञानाच्या काही विशिष्ट शाखांत संशोधन करण्यावर व विकास घडवून आणण्यावर भर देतो आणि औद्योगिक उत्पादनाच्या संलग्न क्षेत्रांत विशेषीकरण साधतो. ह्यामुळे जवळजवळ सर्वांना काही तंत्रज्ञान आयात करावे लागते व हे करताना प्रत्येक देश ज्या देशात आपल्याला हवे असलेले तंत्रज्ञान सर्वांत जास्त प्रगत आहे त्या देशाकडून त्याची आयात करतो. एकाच देशाकडून सर्व तंत्रज्ञान आयात करणे नुकसानीचे ठरते. भारताने ह्याच धोरणाचा अवलंब करून भिन्न देशांकडून विशिष्ट तंत्रज्ञानाची आयात करण्याचा प्रयत्न केला आहे.

सोव्हिएट तंत्रज्ञान मागासलेले आहे ही सोव्हिएट रशियाच्या अधिकृत भाष्यकारांनीही मान्य केलेली गोष्ट आहे. सोव्हिएट कम्युनिस्ट पक्षाच्या २६ व्या अधिवेशनाच्या प्रसंगी "१९८१–८५ मधील सोव्हिएट रशियाच्या आर्थिक व सामाजिक विकासाविषयीची मार्गदर्शिका" सादर करताना एन्. ए. टिखोनोव्ह यांनी पुढील विधान केले आहे. "उत्पादनाच्या दर एककासाठी जी कच्ची सामग्री खर्ची पडते, तिचे प्रमाण कमी करणे हे आपल्या आर्थिक विकासाच्या दृष्टीने महत्त्वाचे आहे." अकराव्या पंचवार्षिक योजनेत ह्या दिशेने काही उद्दिष्टे मुक्रर केली आहेत. उदा. "अभियांत्रिक आणि धातू उद्योगात (कच्चा माल खर्ची पडण्याचे प्रमाण) १८ ते २० टक्क्यांनी कमी केले पाहिजे."

भारतीय उद्योजकांचा सोव्हिएट तंत्रज्ञानाविषयीचा एकंदर अनुभव प्रतिकूल आहे. त्याची उत्पादनक्षमता कमी असते, यंत्रसामग्री सदोष असते, सोयीस्कर नसते आणि म्हणून उत्पादनाचा खर्च निष्कारण वाढतो. भारताच्या दृष्टीने सोव्हिएट तंत्रज्ञान अतिशय खर्चिक ठरले आहे. सोव्हिएटने साहाय्य केलेल्या प्रकल्पांना अनेक कठीण समस्यांना तोंड द्यावे लागले. ह्या समस्या तांत्रिक आणि आर्थिक अशा दुहेरी होत्या. आणि त्या सोडविताना खूप वेळ आणि साधनसामग्री खर्ची पडली. ह्याची काही उदाहरणे अशी :

भारतीय 'हेवी एंजिनिअरिंग कॉर्पोरेशन' जी यंत्रे बनविते, ती अन्यत्र बनविलेल्या यंत्रांपेक्षा कमी गुणवत्तेची असतात आणि शिवाय अधिक महाग असतात. 'भेल'–भारत हेवी इलेक्ट्रिकल्स लिमिटेड – ज्या प्रकारच्या 'टर्बोजनरेटर्स'ना मागणी आहे ते बनवू शकत नाही. 'भेल'कडे गेल्या वर्षभरात ज्या प्रकारच्या 'टर्बोजनरेटर्स'साठी मागणी आली, ते सर्व पश्चिम जर्मन तंत्रज्ञानाचा वापर करून बनविण्यात आले आहेत. पेट्रोलच्या शुद्धीकरणासाठी जी यंत्रसामग्री व प्रक्रिया सोव्हिएट रशियाने पुरविल्या आहेत, त्या आखाती देशांतून येणाऱ्या किंवा भारतात उपलब्ध असलेल्या कच्च्या (क्रूड) तेलाच्या शुद्धीकरणासाठी निरुपयोगी आहेत. बरौनी येथील शुद्धीकरण कारखान्याच्या यंत्रसामग्रीत खूप खर्च करून जेव्हा बरेच फेरबदल करण्यात आले, तेव्हाच हे दोष दूर झाले. गौहत्तीला तेल शुद्धीकरणासाठी रशियाने पुरविलेली यंत्रसामग्री खर्चिक आहे. कोचिन येथे खाजगी क्षेत्रातील तेल शुद्धीकरण कारखान्याला ३५.८ लक्ष टनासाठी म्हणून जी यंत्रसामग्री 'फिलिप्स पेट्रोलियम'ने पुरविली, तिची किंमत ३.९३ कोटी रुपये एवढी जवळजवळ होती. सोव्हिएटने २० लक्ष टनांसाठी म्हणून जी यंत्रसामग्री पुरविली तिची किंमत रु. ४.३४ कोटी एवढी होती. मद्रास येथे सोव्हिएट साहाय्याने शल्य–उपकरणे (सर्जिकल इंस्ट्रुमेन्ट्स) बनविण्यासाठी जो कारखाना उभारण्यात आला, त्याच्यावर काटे–चमचे–सुऱ्या बनविण्याची पाळी आली.

औषध–उद्योगाच्या क्षेत्रात भारतात 'बहुदेशीय' (मल्टिनॅशनल) कंपन्यांचा जो वरचष्मा आहे, तो कमी करणे हे भारतीय औद्योगिक धोरणाचे एक उद्दिष्ट आहे ह्यासाठी सोव्हिएट रशियाच्या साहाय्याने 'धि इंडियन ड्रग्ज अँड फार्मास्युटिकल्स लिमिटेड' ही औषधे बनविणारी कंपनी सुरू करण्यात आली. ही उत्पादन करीत असलेली औषधे खाजगी उद्योगांनी बनविलेल्या औषधांपेक्षा ५० ते

८३ टक्के अधिक महाग असतात. शिवाय तिने अनेक औषधे बनविण्याला सुरवातही केलेली नाही आणि जी औषधे बनवायला सुरवात केली आहे, त्यांचे उत्पादन, बसविलेली यंत्रसामग्री लक्षात घेता जेवढे उत्पादन करण्याची समर्थता कारखान्याला आहे तिच्याहून खूपच कमी आहे. ह्याचे कारण यंत्रसामग्री सदोष आहे आणि औषधे बनविण्याची पद्धतीही सदोष आहे. हृषीकेशला जो 'अँटिबायोटिक'चा कारखाना आहे त्याच्यात खूप फेरबदल केल्यानंतरही तो नीट चालू शकला नाही आणि अखेरीस 'फार्माफिन' ह्या इटालियन कंपनीचे सहकार्य घेऊन तो सुधारावा लागला.

तेव्हा तंत्रज्ञानाच्या अनेक क्षेत्रांत सोव्हिएट तंत्रज्ञानापेक्षा पाश्चात्त्य तंत्रज्ञान आपल्या दृष्टीने अधिक फायदेशीर आहे. आज त्याची आयात करणे आपल्याला सोपे आणि शक्य झाले आहे त्याचे एक कारण असे, की परकीय चलनाच्या बाबतीत भारताची स्थिती हल्ली बरीच सुधारली आहे. दुसरे, तितकेच महत्त्वाचे कारण असे, की सार्वजनिक क्षेत्रातील भारतीय उद्योगांना साहाय्य करायला पाश्चात्त्य देश हल्ली पूर्वीपेक्षा अधिक तयार आहेत. पाश्चात्त्य देशांच्या मदतीच्या अटीही पूर्वीपेक्षा अधिक उदार झाल्या आहेत. ह्याचा अर्थ असा नव्हे, की सोव्हिएट मदतीच्या अटी पाश्चात्त्य मदतीच्या अटींहून पूर्वी भारताला अधिक अनुकूल होत्या सोव्हिएट मदतीत 'अनुदाना'चा भाग कधी नसे. तिची परतफेड लवकर करावी लागे. आणि व्याजाचा दर भक्कम असे. हा सर्व हिशोब केला, की सोव्हिएट मदतीच्या अटी पूर्वीही पाश्चात्त्य मदतीच्या अटींहून अधिक कठोर होत्या असेच दिसून येते. परंतु आपल्याला ज्या प्रकारची मदत हवी होती– सार्वजनिक क्षेत्रातील मूलभूत उद्योगांना– ती सोव्हिएटकडून झाली आणि ह्या गोष्टीचा दबाव पाश्चात्त्य देशांवर पडून हळूहळू तेही आपल्याला अनुकूल अशी मदत करायला अधिक प्रवृत्त झाले. आज उलट परिस्थिती निर्माण झाली आहे. पाश्चात्त्य देश उदार अटींवर मदत द्यायला तयार आहेत ह्या गोष्टीचा दबाव सोव्हिएट रशियावर आणून तिच्या मदतीच्या अटी अधिक अनुकूल व्हाव्या असा प्रयत्न आपण अनेकदा करतो. म्हणजे परतफेडीची मुदत वाढवावी, विशिष्ट प्रकल्पांना बांधलेली मदत न करता खुली मदत करावी, इत्यादी. परंतु ह्या प्रयत्नांना फारसे यश येत नाही.

आणखी एक गोष्ट ध्यानात घेणे आवश्यक आहे. ज्याप्रमाणे आणि ज्या कारणांसाठी सोव्हिएट रशियाकडून भारत जी आयात करतो तिच्यात विविधता येऊ शकत नाही, त्याचप्रमाणे आणि त्याच कारणांसाठी भारताकडून रशियाला होणाऱ्या निर्यातीतही विविधता येत नाही. भारताकडून सोव्हिएट रशियाला होणाऱ्या निर्यातीत चहा, कॉफी, मसाल्याचे पदार्थ, चामड्याच्या वस्तू, ज्यूट इ. पारंपरिक वस्तूच बहुतांशी आढळतात. भारत जे नवीन अभियांत्रिकी उत्पादन करतो, त्याची आयात करायला रशिया नाखूष आहे. म्हणजे स्वतःच्या परदेशी व्यापाराचा आकृतिबंध बदलण्यात भारताला रशियाकडून साहाय्य होत नाही.

'व्यापार-गुणोत्तरा'च्या बाबतीत (टर्म्स ऑफ ट्रेड) –किती भारतीय मालाच्या बदली किती रशियन माल मिळतो ह्या प्रमाणाच्या बाबतीत– सोव्हिएट रशियाशी होणारा व्यापार पाश्चात्त्य देशांशी होणाऱ्या व्यापारापेक्षा अधिक अनुकूल नाही. सोव्हिएट रशिया आणि पाश्चात्त्य देश यांचे भारताशी होणारे आर्थिक वर्तन सारखेच असते. भारताशी असलेल्या आपल्या आर्थिक संबंधांचा उपयोग करून स्वतःचा जास्तीत जास्त फायदा करून घेण्याचा रशियाचा प्रयत्न असतो. उदा. भारतीय भूदलाच्या प्रमुखांनी काढलेले पुढील उद्‌गार पहा : "सोव्हिएट रशिया आपल्याला अतिशय स्वस्त दराने शस्त्रास्त्रे पुरवितो ही एक दंतकथा आहे. मी तेथे गेलो आहे आणि वाटाघाटी केल्या आहेत. त्यांची शस्त्रे अतिशय महाग पडतात,"

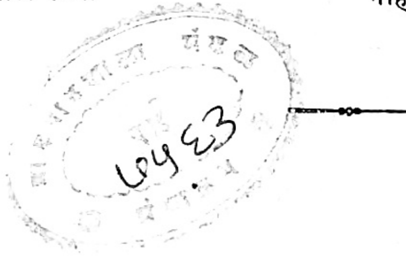
भारताकडून जास्तीत जास्त फायदा उठविण्यासाठी रशिया अनेक मार्ग वापरतो. उदा. यंत्रांच्या सुट्या भागांसाठी फार मोठी किंमत वसूल करतो. चलनाचे पुनर्मूल्यन पूर्वी दिलेल्या कर्जाच्या मोबदल्यात अधिक माल घेऊन जातो. हंगामाच्या काळी बाजारात फार माल येऊन किंमती जेव्हा फार खाली आलेल्या असतात, तेव्हा एकदम खूप माल खरेदी करतो. भारताच्या सोव्हिएट रशियाशी होणाऱ्या

अनुक्रमणिका

व्यापाराच्या आकारमानात जे मोठे चढउतार दिसतात त्याचे हे प्रमुख कारण आहे.

व्यापाराच्या क्षेत्रात सोव्हिएट रशिया नीतीची चाड अजिबात बाळगीत नाही ह्याचे एक उदाहरण असे : एका ब्रिटिश बहुदेशीय कंपनीकडून रशियाला काही माल विकत घ्यायचा होता. तो ब्रिटनमध्ये विकत घेण्यासाठी कठीण परदेशी चलन (हार्ड करन्सी) रशियाला वापरावे लागले असते. तेव्हा रशियाने त्या कंपनीला असे कळविले, की कांडलाच्या खुल्या बंदरात जर तिच्या भारतीय शाखेला कारखाना उभारायला तिने सांगितले, तर ह्या शाखेकडून आपण अधिक प्रमाणात तो माल घेऊ. ह्याप्रमाणे करण्यात आले. पण हा कारखाना उभारण्यासाठी व कच्च्या सामग्रीसाठी भारताला परकी चलन खर्च करावे लागले व लागते. म्हणजे रशियाचे कठीण परकी चलन वाचले आणि भारताकडे असलेल्या परकी चलनाचा उपयोग रशियाने स्वतःसाठी केला.

सारांश, रशियाशी असलेले भारताचे आर्थिक संबंध इतर देशांशी असलेल्या संबंधांपेक्षा स्वरूपतः वेगळे आहेत आणि भारताच्या हिताचे आहेत असे मानायचे कारण नाही. भारतीय आर्थिक विकासाच्या एका पर्वात रशियाची आपल्याला भरीव मदत झाली. पण ही मदत देणे रशियाच्याही स्वार्थाशी सुसंगत होते. आज भारतीय अर्थव्यवस्था कितीतरी अधिक स्वयंपूर्ण झाली असल्यामुळे आणि आपल्याला प्रगल्भ तंत्रज्ञानाची जरुरी असल्यामुळे, रशियाने स्वतःचे भारताविषयीचे आर्थिक धोरण पूर्णपणे बदलल्याशिवाय, रशियाची आपल्याला फारशी मदत होऊ शकणार नाही. हे धोरण बदलायला रशियाला आर्थिक कारण नाही. तेव्हा रशियाने ते बदलले, तर त्याचे कारण केवळ राजकीय असेल. पण मग त्याची राजकीय किंमतही रशिया वसूल करेल. ही किंमत द्यायचे भारताला कारण नाही.



वाचकांचा पत्रव्यवहार
[पृ. ५४ वरून पुढे]

संपादक, नवभारत,
स. न. वि. वि.

Schumacher यांच्या A Guide for the Perplexed या पुस्तकाबद्दल माझ्या पत्राने औत्सुक्य निर्माण केले, हे वाचून आनंद झाला.

याच लेखकाची गेल्या दोन वर्षांत प्रसिद्ध झालेली आणखी दोन पुस्तके अशी : (१) Good Work, (२) Small is Possible. या सर्व पुस्तकांतून एक समाईक तत्त्वज्ञानधारा आढळत असल्याने त्यांचा उल्लेख करत आहे.

'A Guide ...' चा तपशील : पहिली आवृत्ती १९७७, दोनदा पुनर्मुद्रित, प्रकाशक : Jonathan Cape Ltd., 30 Bedford Square, London WC1, किंमत £ 3·95.

बाकीच्या दोन्ही पुस्तकांचे प्रकाशनही बहुधा याच कंपनीकडून.

ही माहिती पुरे होईल असे वाटते. कळावे.

— अविनाश जोशी





हे मासिक श्री. ग. दिक्षीत यांनी दि प्राज्ञ प्रेस, ३१५ गंगापुरी, वाई येथे छापून

मे. पुं. रेगे यांनी प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई यांचेकरिता तेथेच प्रसिद्ध केले.

अनुक्रमणिका